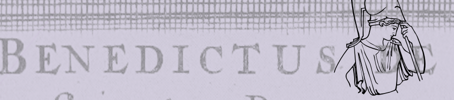
Luis Ramos-Alarcón Marcín

La teoría del conocimiento de Spinoza

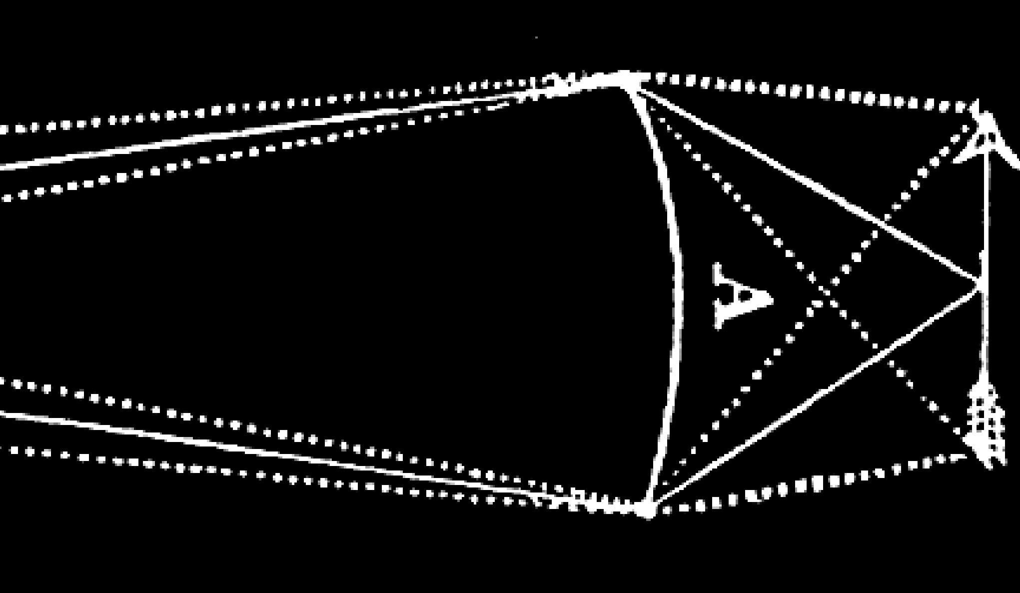


Filosofía
eSchola
FFL
UNAM



eSchola


D
B
CAUTE



Benedictus de spinoza

La teoría del conocimiento de Spinoza

eSchola

eSchola Filosofía



Colección:
Mundus est fabula



Seminario de
Historia de la Filosofía

Luis Ramos-Alarcón Marcín

La teoría del conocimiento de Spinoza



eSchola

Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México



La presente edición de *La teoría del conocimiento de Spinoza* fue realizada en el marco del proyecto UNAM-DGAPA-PAPIIT IN 401517: "Ciencia e imaginación en la filosofía moderna".

Primera edición:
octubre de 2020

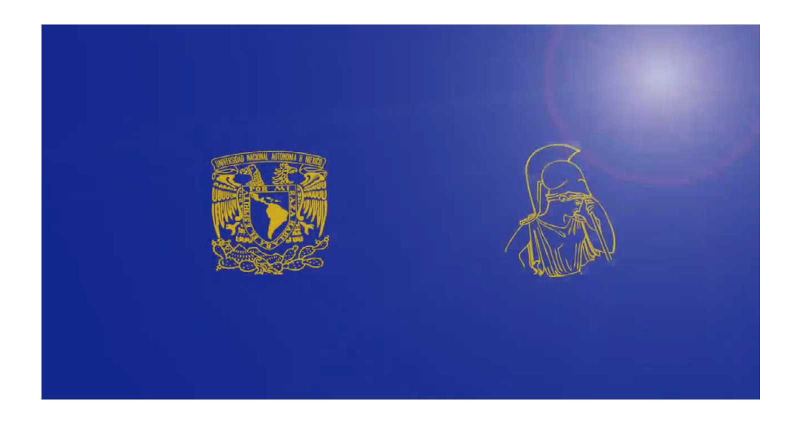
ISBN 978-607-30-3589-7

Todas las propuestas para publicación presentadas para su producción editorial por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM son sometidas a un riguroso proceso de dictaminación por pares académicos, reconocidas autoridades en la materia y siguiendo el método de "doble ciego" conforme las disposiciones de su Comité Editorial.

Editado y producido en México

Luis Ramos-Alarcón Marcín

La teoría del conocimiento de Spinoza



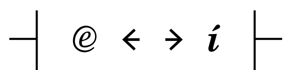
CONTENIDO AUDIOVISUAL
CLICK EN EL RECUADRO

TAMBIÉN PUEDES ACCEDER VÍA QR



https://youtu.be/Gvu69AUxiug

Contenido interactivo



Índice sintético

@

Abreviaturas

@

Aristóteles	
Cat.	Categorías.
Pol.	Política.
Bacon, Francis	
Instauratio	La gran restauración.
Biblia	Edición dirigida por R. Ricardi, *La Biblia*. *Vid*. bibliografía final.
Dt	Deuteronomio.
Ex	Éxodo.
Ez	Ezequiel.
Ge	Génesis.
Lv	Levíticos.
Mt	Mateo.
Nm	Números.
Descartes, René	
AT, I, 270	*Oeuvres de Descartes*, edición de Ch. Adam y P. Tannery, volumen 1, página 270.
Discurso	*Discurso del método*.
Meditaciones, IV	*Meditaciones metafísicas*, sexta parte.
Mundo, IV	*El mundo o tratado de la luz*, sexto capítulo.
Pasiones, I, §7	*Pasiones del alma,* primera parte, artículo 7.

Principios, III, §45	*Principios de la Filosofía*, 3er libro, artículo 45.
Reglas XII	*Reglas para la dirección del espíritu*, regla XII.
Kant, Immanuel	
KrV	*Crítica de la razón pura*, seguida de la paginación de la Academia.
Leibniz, Gottfried Wilhelm	
GP	*Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz.* Editada por C.I. Gerhardt. Berlin: Weidman, 1875–1890. Citada por volumen y página.
Maquiavelo, Nicolás	
Discursos, III, 1	*Discursos de la Primera Década de Tito Livio*, tercera parte, primer capítulo. En caso de cita, se indicará el traductor y la paginación de esa edición.
Platón	
Rep	*República.*
Sof	*Sofista.*
Tim	*Timeo.*
Spinoza, Baruj	
CM, I, 1	*Pensamientos metafísicos*, primera parte, capítulo 1. Las citas textuales utilizan la traducción de G. González Diéguez, Ed. Alianza.
Compendio, XX	Compendio de gramática de la lengua hebrea, capítulo XX. Las citas textuales utilizan la traducción de A. Domínguez, Ed. Alianza.
Ep 30, p. 230	*Epistolario*, carta núm. 30, página 230 de la edición de Gebhardt. Las

	citas textuales utilizan la traducción de A. Domínguez, Ed. Alianza.
E	*Ética*. Las citas textuales utilizan la traducción de P. Lomba, Ed. Trotta.
E1def3	*Ética*, libro 1, definición 3.
E1Ap	*Ética*, libro 1, apéndice.
E2p13eLem3ax1	*Ética*, libro 2, proposición 13, escolio, axioma 1 después del Lema 3.
E2p13epost3	*Ética*, libro 2, proposición 13, escolio, postulado 3.
E3praef	*Ética*, libro 3, prefacio.
E3Ap/def3	*Ética*, libro 3, apéndice, definición de los afectos 3.
KV, I, 2, §19	*Tratado Breve*, primera parte, capítulo 2, parágrafo 19. Las citas textuales utilizan la traducción de A. Domínguez, Ed. Alianza.
OP, II, p. 139	*Opera Posthuma*, ed. Gebhardt, vol. II, página 139.
PPC, III, p. 226	*Principios de la filosofía de Descartes*, tercera parte, página 226 de la edición de Gebhardt. Las citas textuales utilizan la traducción de A. Domínguez, Ed. Alianza.
TIE §81	*Tratado de la reforma del entendimiento*, parágrafo 81. Las citas textuales utilizan la traducción de A. Domínguez, Ed. Alianza.
TP 10/8	*Tratado Político*, capítulo 10, parágrafo 8. Las citas textuales utilizan la traducción de A. Domínguez, Ed. Alianza.
TTP, XII, p. 160	*Tratado Teológico Político*, capítulo XII, página 160 en la edición de Gebhardt. Las citas textuales utilizan la traducción de A. Domínguez, Ed. Alianza; en cuyo caso se agregará "ed. Domínguez, p. 289", etcétera.

CCM	Círculo de cuerpos movidos (movimiento del individuo).
EAI	Entendimiento absolutamente infinito (modo inmediato infinito del pensamiento).
MR	Movimiento y reposo (modo inmediato infinito de la extensión).
PMR	Proporción de movimiento y de reposo (esencia de un cuerpo).

Introducción a la teoría del conocimiento de Spinoza

Luis Ramos-Alarcón Marcín



> [C]uanto más apto que los demás es un cuerpo para obrar o padecer simultáneamente varias cosas, tanto más apta que las demás es su mente para percibir simultáneamente varias cosas, y […] cuanto más dependen de él solo las acciones de un cuerpo y menos cuerpos distintos concurren con él en su obrar, tanto más apta que las demás es su mente para entender distintamente. Y en virtud de esto podemos conocer la excelencia de una mente sobre las otras y ver, asimismo, la causa por la que no tenemos sino un conocimiento totalmente confuso de nuestro cuerpo, y muchas otras cosas […].
>
> Spinoza, E2p13e.

¿Qué es conocer algo? ¿El conocimiento implica algún tipo de acción? ¿Cuáles son los criterios para saber que se tiene el conocimiento verdadero o confuso de algo? ¿Cómo se puede conocer ese criterio? ¿Qué tipos de conocimiento hay? Estas preguntas epistemológicas han sido formuladas por filósofos desde hace más de 2,500 años. Pero las respuestas que han dado llevan a muy diferentes derroteros. Por ejemplo, quien cree que no es posible conocer nada en verdad, temerá dar un paso ante la duda de si lo que pisa seguirá siendo estable. Si esta persona dice que el suelo que pisa es firme y que puede quedarse tranquilo mientras lo pise, entonces ya confía en un conocimiento constante, al menos mientras continúe pisando el piso. ¿Aca-

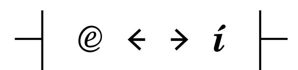
so esta es la única manera en que se puede llegar a conocer? Por su parte, quien cree que la vida humana depende de la voluntad de un ser superior, cederá a ese ser la guía de su propia vida. Empero, ¿cómo saber acerca de los designios de ese ser superior? Si los hombres son todos iguales, no podrá hallar entre ellos un conocimiento diferente que el que encuentra en sí mismo. Tendrá que esperar la iluminación dada por ese ser. Sin embargo, ¿cómo sabrá que es verdadero ese conocimiento y no un mero engaño? A diferencia de los dos casos anteriores, quien cree que es posible conocer parcelas de la realidad y usarlas en beneficio humano, no sólo albergará la esperanza de alcanzar verdaderos conocimientos y distinguirlos de la falsedad y del error, sino que emprenderá esta tarea en beneficio humano. El filósofo neerlandés Benedictus de Spinoza (Ámsterdam, 1632-La Haya, 1677) cree en esto último, a la vez que su teoría del conocimiento cuenta con explicaciones acerca de las dos primeras creencias.

Spinoza afirma que Dios es el ser absolutamente infinito, que expresa su esencia en infinidad de modos de infinitas maneras. El hombre no es más que una de esas maneras, por lo que el ser o la esencia de un hombre expresa la esencia divina de determinada manera. Dios no es un juez con entendimiento y voluntad infinitos, que juzgará las acciones humanas en función de un plan de vida preconcebido. El fin de la existencia humana no es otra cosa que la actualización de su esencia singular. Aunque la existencia humana tiende a una mayor actualización de su esencia, lo hace por medio de otros modos, cada uno de los cuales tiene su propia esencia y, por lo tanto, cada uno tiene su propio fin. En cuanto cada modo tiene una esencia singular, al expresarse lo hace con un fin distinto al de la expresión de la esencia humana. Por ello, la existencia humana es un esfuerzo por perseverar en su ser. Se trata del propio apetito de conservar un estado, de disfrutar una cosa o de evitar sufrir por otra cosa. En cuanto el hombre es consciente de su apetito, el neerlandés lo llama “deseo”. De ahí que conciba al hombre como un ser deseante: dejar de desear es dejar de existir y de conservar su ser.

¿Cómo sabe Spinoza que estos son conocimientos verdaderos y no meras ilusiones? ¿Con qué argumentos y evidencias epistemológicas apoya estas afirmaciones metafísicas? ¿Acaso todos los objetos del deseo valen igual? ¿Hay un criterio que permita averiguar qué se debe desear y qué no? Tal vez esta última sea la pregunta ética más importante para el filósofo neerlandés, pues esta pregunta aclara cuál es el verdadero sentido de la vida humana. El neerlandés pone el criterio en la misma naturaleza humana. Este filósofo habla de esencias singulares, nunca de esencias generales; pero podrá hablar de propiedades comunes entre las esencias humanas. Él engloba las propiedades comunes de los hombres[1] bajo el concepto de naturaleza humana. Así, Spinoza llama "honestos" a aquellos objetos que son útiles para la naturaleza humana, de manera que su consecución siempre beneficiará al hombre, sea quien sea. El neerlandés afirma que hay tres objetos que se pueden desear honestamente: el primero es entender las cosas por sus primeras causas; el segundo, adquirir el hábito de la virtud o dominar las pasiones y, el tercero, vivir en seguridad con un cuerpo sano.[2] Los dos primeros objetos son la verdadera felicidad o beatitud y están al al-

[1] Cabe decir desde ahora que Spinoza utiliza el término "hombre" (*homo*) de manera genérica para referirse tanto al varón como a la mujer. Por ello, así también lo utilizaremos en este libro. Sobre la igualdad entre varones (*vir*) y de mujeres (*foemina*), es importante notar la lectura que Spinoza hace del relato de Adán: según el neerlandés, este relato muestra que la mujer es quien saca a Adán de la animalidad, pues antes de su llegada, Adán sólo imitaba a las bestias (*vid. infra*, capítulo 6, p. 261). Sobre la diferencia entre varones y mujeres, Spinoza considera que un género gobierna al otro y que no pueden gobernar por igual. En este sentido, TP 11/4 dice que "si las mujeres [*foemina*] fueran iguales por naturaleza a los varones [*vir*] y poseyeran igual fortaleza de ánimo e igual ingenio (tal es el mejor índice del poder y, por tanto, del derecho humano), sin duda, que, entre tantas y diversas naciones, se encontrarían algunas, en que ambos sexos gobernaran por igual [...]". Antes de este pasaje, el neerlandés considera el caso de las amazonas para argumentar que en ese Estado las mujeres gobiernan a los varones. Aunque el neerlandés considera que procede científicamente al aceptar la experiencia como cierta, aquí sigue el prejuicio de su época. Spinoza toma el caso de las amazonas de Quinto Curcio, *Historia de Alejandro Magno*, VI, 5, 24-32 (cf. Domínguez en su traducción de este pasaje, p. 223, n. 327). Pero la diferencia de género puesta por Spinoza entre varones y mujeres no afecta a su teoría del conocimiento, salvo en el caso de las profecías de Juldá, en donde habla del ingenio femenino. Sobre esto último, *vide infra*, capítulo 5, pp. 228-29.

[2] TTP, III, p. 46.



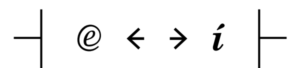
cance del poder humano, aunque sean asequibles por medio de mucho esfuerzo. En cambio, el tercer objeto no depende sólo del poder humano, sino también de causas externas que están fuera de su poder. Empero, a partir de la adquisición de los dos primeros objetos, los hombres tienen más posibilidades de adquirir el tercer objeto; aunque nunca podrán controlarlo completamente. Por ejemplo, a través de los conocimientos adecuados acerca de una buena organización política, de la medicina y de la mecánica, su buen empleo permitirá a los hombres relacionarse mejor entre ellos y con la naturaleza. Esta es una forma de vida con mayor seguridad y con un cuerpo más sano. Pero el hombre adquiere el hábito de la virtud y domina sus pasiones sólo en cuanto se conoce a sí mismo y tiene un conocimiento adecuado de las causas de sus propias pasiones. Por lo tanto, el segundo y tercer objetos honestos dependen del primero de ellos.

El primer objeto es acorde con la tesis metafísica central de la filosofía de Spinoza, ya antes dicha: solo hay una sustancia, a la que identifica con Dios. De esta tesis se sigue que todo cuanto existe –sea un hombre, un animal, un vegetal, un mineral, una idea o el universo– es una afección, una modificación, un modo o un producto de Dios. Asimismo, todo cuanto existe expresa la potencia de la naturaleza, y en esta no puede haber azar, ni vicios ni defectos.[3] Esta tesis identifica el orden del ser y el orden del conocer, pues el orden ontológico según el cual Dios produce cuanto existe es el mismo que el orden epistemológico con el que el entendimiento comprende esa producción. Por ello, el neerlandés afirma que el conocimiento verdadero de las cosas es un conocimiento por primeras causas, ya que estas siempre se remontan a Dios. El método geométrico es el modelo del conocimiento por primeras causas porque es el orden epistemológico que sigue al orden ontológico: todo verdadero conocimiento es una deducción del verdadero conocimiento de Dios. Cabe decir que el entendimiento humano se da de dos maneras, como razón y como ciencia intuitiva. Por esto, Spi-

[3] E3Praef.

noza es reconocido, junto a Descartes y Leibniz, como uno de los principales racionalistas. Pero a diferencia de estos filósofos, el neerlandés considera que el hombre no sólo tiene derecho a conocer las cosas adecuadamente, sino que, cuando lo hace, es Dios mismo quien las está conociendo, aunque lo hace a través de la mente de un hombre. De ahí que el conocimiento por primeras causas sea un conocimiento que realmente permite al hombre saber cómo vivir mejor para sí mismo y para cualquier hombre; esto es, posibilita el segundo y el tercer objetos honestos.

Empero, es claro que no todo conocimiento humano es verdadero. Sobran los ejemplos en que los hombres se equivocan y yerran sobre la naturaleza de las cosas, sus propiedades y sus efectos. Es más, cuántas veces no yerra sobre su propia naturaleza. Son muy pocos los conocimientos verdaderos que tiene y los adquiere con mucho esfuerzo, muchas veces por la suma de esfuerzos de muchos hombres. Para Spinoza, las ideas falsas y los errores son causados por la imaginación. No considera que esta sea una facultad de la mente humana. Antes bien, el entendimiento es la mente humana en cuanto piensa por sí sola, mientras que la imaginación es la misma mente humana en cuanto piensa porque es afectada por algo externo a ella; y, en este segundo caso, piensa una afección de su cuerpo que representa a un cuerpo exterior como actualmente existente. De ahí que, para el neerlandés, una imagen no sólo sea algo visual, sino que es toda aquella idea que representa un cuerpo externo como existente en cierto tiempo, entre un pasado y un futuro, un sonido, un olor, una sensación o cualquier experiencia son imágenes para Spinoza. La imaginación expresa el contacto sensible entre el hombre y lo que está a su alrededor. Este contacto sensible es la dimensión temporal en Spinoza, pues las imágenes son ideas que representan presencias temporales; es decir, cosas que piensa la mente como presentes temporalmente. Así, en la *Ética*, el *Tratado Teológico Político* (TTP), el *Tratado Político* (TP) y algunas epístolas (Ep), Spinoza incluye como imágenes muchos tipos de ideas, como la percepción sensible, la memoria, el



signo, el lenguaje, la ficción, la fantasía, la revelación o profecía, la premonición, etcétera. Es difícil pensar que todas estas ideas tengan un mismo origen, pues unas parecen depender de la realidad, otras de la voluntad, otras de desórdenes psicológicos, en fin, otras de meras esperanzas. Pero Spinoza considera que tiene un mismo origen en cuanto que son ideas de afecciones que tiene el cuerpo humano. Empero, estas ideas no expresan la naturaleza del objeto que representan. Aunque una imagen implique esa naturaleza, esta no explica las primeras causas de su representar, pues es un efecto sin sus causas. En cuanto una imagen no expresa sus primeras causas, no expresa su valor de verdad, sino que este será puesto por un criterio externo a la imagen. Y aquí surge un nuevo problema, a saber, ¿qué asegura que es adecuado el criterio utilizado para validar o invalidar la correspondencia de la imagen con su objeto representado? Si este criterio requiere otro criterio, entonces es clara la regresión *ad infinitum* que no permitirá validar ninguna imagen. El hombre que sólo imagina alguna cosa, no podrá saber que su imagen no lo representa con fidelidad, pues la sola imagen no expresa las propiedades de las cosas, como son en ellas mismas. Por ello, quien ni siquiera se pregunta sobre el valor de verdad de la imagen que piensa, caerá fácilmente en el error de confundir su imagen con el objeto representado por ella. Lo anterior ya indica por qué Spinoza considera que la imaginación es el primer género de conocimiento y la única causa de la falsedad y del error.

Entonces, ¿el hombre puede tener ideas verdaderas? Es más, ¿cómo puede estar seguro Spinoza de la verdad de su misma propuesta metafísica, de que sólo hay un Dios, que este es la única sustancia, etcétera? Para Spinoza, el hombre puede tener ideas verdaderas por medio de la razón, el segundo género de conocimiento. La razón forma nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas,[4] ideas que funcionan como leyes naturales de esas cosas. Entre las nociones comunes, ya se mencionó el concepto de

[4] E2p40e2.

naturaleza humana, que es el conjunto de propiedades comunes a todos los hombres. Pero estas leyes son generales y abstractas y aplican a todo individuo del mismo género. La epistemología spinozana considera que el hombre es capaz de tener una idea adecuada de las propiedades comunes que comparte con otros cuerpos. Sin embargo, a pesar de que conozca estas nociones comunes como leyes generales –sean de los cuerpos en general, de los cuerpos humanos o de los Estados civiles–, se trata de condiciones de comportamiento que por sí solas no explican la individualidad de cada uno, ni las diferencias entre ellos. Por ejemplo, las leyes del choque de los cuerpos aplican a todos los cuerpos, sea humano, animal, vegetal o inorgánico. Aunque se conozcan estas leyes, este sólo conocimiento no podrá deducir la existencia de cuerpos singulares, sea un libro –por ejemplo, la Sagrada Escritura o la *Ética* de Spinoza– o sea un ahuehuete que está en el Bosque de Chapultepec. Lo mismo sucederá con el conocimiento de las verdaderas leyes de la naturaleza humana: por estas leyes se sabe que los hombres son capaces de percibir algunas cosas, de tener memoria, de sentir alegría por lo que los fortalece y tristeza por lo que los debilita, etcétera; pero las solas leyes de la naturaleza humana no podrán explicar la existencia temporal de individuos Moisés, Josué, Pablo o los hebreos que conformaron el Estado civil que Moisés fundó.

Pareciera que este problema sería resuelto por la ciencia intuitiva –el tercer género de conocimiento–, pues esta conoce adecuadamente la esencia de las cosas. Spinoza sostiene que este género de conocimiento es precedido por la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos divinos.[5] El neerlandés ejemplifica los tres géneros de conocimiento a través de la operación del cuarto proposicional, en donde se dan tres números y se debe encontrar el cuarto, a la vez que la relación entre los cuatro números es que el cuarto es al tercero, lo que el segundo es al primero.[6] La

[5] *Idem*.
[6] E2p40e2. *Cf*. TIE §23.

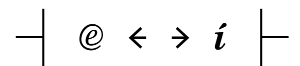
imaginación multiplica el segundo por el tercero y divide el producto por el primero. La razón aplica la ley de la proporcionalidad demostrada por la proposición 19 del libro VII de los *Elementos* de Euclides, que muestra que la multiplicación del primero por el cuarto, es la misma que la multiplicación del segundo por el tercero.[7] En cambio, la ciencia intuitiva conoce esto inmediatamente, y esto se evidencia con números muy sencillos, como 1, 2, 3 y 6.[8] Este es el único ejemplo de Spinoza en que explica una misma esencia –en este caso, una proporción numérica– expresada por los tres géneros de conocimiento.

Se puede aceptar que el ejemplo del cuarto proposicional funciona para la matemática y números sencillos. Pero surge un buen problema: la intuición de una modificación divina ofrecería el conocimiento de la esencia, pero no el conocimiento de la existencia temporal –o duración– de esa modificación; pues la esencia formal está contenida en los atributos divinos, pero cuando se dice que una cosa existe temporalmente y tiene una duración, es porque esa esencia es actualizada *partes extra partes* por otras esencias que también existen temporalmente.[9] Si se va al ejemplo del cuarto proposicional, la esencia es una relación proporcional que, en el caso del ejemplo spinozano, el segundo duplica al primero. Se puede seguir con esta seriación y plantear nuevos números enteros positivos bajo ella, como 6/12, 12/24, y seguir al infinito. En términos spinozanos que serán aclarados en este libro, en este ejemplo la esencia formal en cuestión es $f(x)=2x$; de manera que cada relación numérica de la seriación es la actualización de esta esencia formal. En el caso de números enteros positivos, el dominio es $\{1, \infty\}$ y el rango será $\{2, \infty\}$. Ahora, una mente humana es incapaz de retener la infinidad de números tanto en el dominio como en el rango de esta función. Aún más, por la sola proporción de la serie, si no se da un valor preciso para la variable independiente x, tampoco se podrá saber la va-

[7] E2p40e2. *Cf.* TIE §24.
[8] *Idem.*
[9] E1p24c.

riable dependiente correspondiente. En términos spinozanos que la existencia atemporal será la función f(x)=2x, una idea verdadera, adecuada e inmutable; mientras que la existencia temporal será cierto valor del dominio y del rango con los que se actualiza esa función en el universo. Si se suponen números enteros positivos y que los únicos números que habrían actualizado la función fueran el conjunto {(1, 2), (3, 6), (6, 12), (12, 24)}, entonces nunca habrían existido temporalmente el conjunto {(2, 4), (4, 8), (5, 10), (7, 14), (8, 16), (9, 18), (10, 20), (11, 22), (13, 26), ∞}.

Sonará extraño pensar en estos términos una función, pero es fundamental cuando se trata de comprender el problema del conocimiento de cosas singulares que existen temporalmente, como el sol, Moisés o el Estado Hebreo. Este es el problema que se plantea responder el presente libro. ¿Qué entiende Spinoza por el conocimiento por primeras causas de las cosas singulares? Las cosas singulares son modos que, si bien su esencia existe atemporalmente, estos existen temporalmente actualizando su esencia bajo ciertas condiciones, lo que excluye otras formas de actualización. Aún en el caso de que la ciencia intuitiva pueda pensar la esencia formal de una cosa singular como piensa una función, ¿qué es lo que puede conocer por esa sola esencia? ¿Acaso podrá saber bajo qué condiciones existió y bajo cuáles no existió? Quien tiene la idea de una función puede pensar en muchos números en el dominio y en el rango. Pero no sabrá con qué números ha sido pensada históricamente. Otra vez esto sonará muy extraño. Pero si un hombre intuye las esencias de Moisés y del Estado Hebreo que él fundó, ¿qué es lo que conocería a través de esas esencias? ¿Acaso la esencia de Moisés incluiría todos sus pensamientos, afectos, acciones, pasiones, vivencias, desde que nació hasta que murió? Es más, esas ideas y acciones están relacionadas con cosas externas; es decir, son imágenes en la mente de Moisés. Por lo tanto, la pregunta se reformula en los siguientes términos: ¿acaso la esencia de Moisés incluye las ideas adecuadas e inadecuadas que tuvo? Por su parte, ¿la esencia del Estado Hebreo implica todas las ideas ade-

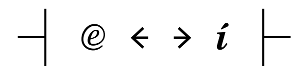


cuadas e inadecuadas de todas las personas que lo conformaron desde su fundación hasta su disolución? La ética y la filosofía política de Spinoza tienen un especial interés por conocer adecuadamente individuos que existen temporalmente. Pero es manifiesta la brecha entre el conocimiento de las leyes generales y el conocimiento de los individuos particulares y las relaciones entre ellos. ¿Acaso Spinoza puede explicar las ideas inadecuadas, la biografía personal, las ficciones, la historia y los conflictos sociales? En el caso de la esencia del Estado Hebreo, ¿esta explicaría los eventos particulares de la vida del pueblo hebreo o sólo lo que el Estado Hebreo era capaz de hacer? Es más, ¿Spinoza aceptaría que se puede conocer de manera *a priori* Estados civiles particulares? No cabe duda de que Spinoza dirá que Dios tiene la respuesta a todas estas preguntas. Pero este libro no pregunta qué es lo que conoce Dios según el neerlandés. Antes bien, la pregunta que formula este libro es la siguiente: ¿qué es lo que los hombres pueden conocer según la teoría del conocimiento de Spinoza? Y esta pregunta se desdobla en dos más: ¿qué implica conocer adecuadamente una cosa singular? y ¿cómo se puede adquirir este conocimiento?

El presente libro ofrece respuestas a estas preguntas a través del análisis de la teoría del conocimiento de Spinoza, pues esta ofrece la solución, que exige una crítica de la imaginación, en cuanto que esta es el contacto sensible del hombre con el universo y todos los modos que contiene, incluidos los mismos hombres. Este libro hace una defensa de la imaginación en Spinoza y de algunos tipos de imágenes, después de estudiar sus condiciones y límites. La bibliografía especializada de Spinoza ha dedicado gran parte de su trabajo a resolver qué implica el conocimiento adecuado de una cosa, pero lo ha hecho por la vía negativa en cuanto define a la razón y a la ciencia intuitiva como aquello que no es imaginación; hace esto sin antes estudiar profundamente qué es precisamente la imaginación. Con esto, han hecho de Spinoza una especie de Parménides, que opondría verdad y falsedad como ser y no ser. Y se apoyan en el desarrollo negativo que Spinoza hace de la imaginación en su

Tratado de la enmendación del entendimiento (TIE). Esta obra de juventud hace una descripción negativa de la imaginación como lo opuesto al entendimiento, e incluye sobre todo fantasías y ficciones, con ejemplos de árboles que hablan y moscas infinitas. Pero el TIE no aclara cómo se forman esas fantasías y ficciones, ni cómo se forma el error, y simplemente las rechaza como ideas falsas. Pero eso es el TIE, mas no la obra madura de Spinoza, cuya definición ha sido puesta líneas arriba. La obra madura de Spinoza subraya que la imagen tiene su asiento en la corporalidad y, por tanto, se le debe comprender a través de las leyes de la física. Y en esto fallan muchos comentaristas y es una tarea que el presente libro cumplirá en los dos primeros capítulos.

La tesis metafísica de la única sustancia pretende resolver algunos de los problemas tradicionales de la filosofía, como explicar la unidad en la multiplicidad o la relación entre extensión y pensamiento como una relación de identidad. Sin embargo, esta solución trae subsecuentes problemas, entre los cuales se erige el que el hombre pueda tener un conocimiento adecuado de las identidades y diferencias de los individuos, de los pensamientos y de los cuerpos; pues, si todo expresa a Dios y es conocido a través de él, ¿cómo se puede explicar que la idea de un hombre sea diferente a las ideas de una piedra o de una constelación de estrellas? Este problema es doble: por una parte, tiene una dimensión metafísica, en tanto se afirma que hay diferencias naturales, pues son diferentes afecciones o modificaciones de la única sustancia; por ejemplo, dos hombres son diferentes y cada uno de ellos es idéntico a sí mismo, porque se trata de dos esencias diferentes que expresan de distinta manera a Dios. Por otra parte, tiene una dimensión epistemológica, en cuanto que un hombre percibe esas esencias; por ejemplo, cuando un hombre percibe las propiedades y palabras de Moisés y de Jesús sin confundirlos y puede deducir de estos conocimientos las distintas acciones de cada uno. Pero, ¿cómo podemos conocer la esencia de Moisés, de Jesús o las propiedades y diferencias del Estado Hebreo en tiempos de uno y en tiempos del otro?



Aunque es central aclarar las condiciones bajo las cuales Spinoza puede afirmar que tiene un conocimiento adecuado de individuos como Moisés, Jesús o de un Estado civil histórico, este problema suele ser soslayado por gran parte de la literatura sobre filosofía moral y filosofía política en Spinoza. Muchos de estos comentarios dan por sentado que la epistemología de Spinoza tiene un conocimiento adecuado de estos individuos históricos. Pero el desconocimiento del método que sigue Spinoza para conocer sus esencias, así como los argumentos que utiliza para desacreditar las concepciones acerca de estos individuos por parte de teólogos, realmente imposibilita la comprensión adecuada del pensamiento spinozano. Y el método que emplea Spinoza reutiliza a la imaginación. Por esto mismo él sostiene que la ética se funda en una metafísica y en una física:[10] la primera aclara la manera en que cuanto existe sea una modificación de la única sustancia; mientras que la segunda aclara a esta como un modo de la extensión que actualiza la potencia de actuar de la única sustancia. Algunos especialistas han olvidado que la imagen es a la vez corporal y mental, y la han interpretado solamente como un evento mental, a la manera del TIE. Pero con ello olvidan que la *Ética*, el TTP y el TP plantean la reutilización de las imágenes no sólo como medio para superar el error, sino para un mejor conocimiento del hombre histórico. Olvidan que en su obra madura, Spinoza se asiste continuamente de la imaginación y no la concibe de manera maniquea como lo opuesto al entendimiento.

Por lo anterior, es necesario realizar un estudio y discusión de los fundamentos metafísicos y epistemológicos de la teoría del conocimiento de Spinoza. Esto exige reconocer la estrecha relación que este filósofo pone entre la metafísica, la epistemología y la ética: si bien afirma que la ética se funda en una metafísica y en una física, el fundamento se da a través de una epistemología que aclara, precisamente, la intelección por primeras causas. Esta intelección ocurre en cuanto la mente humana es causa adecuada de sus

[10] Ep 27, p. 160.

ideas. Si bien los planetas, hombres, animales, e, incluso, las ficciones son modificaciones de Dios para la filosofía de Spinoza, esta insiste en no confundir todas estas cosas, pues cada una expresa de manera muy distinta a Dios, y esa manera es precisamente la identidad de cada cosa. Por una parte, cada cosa expresa la esencia de Dios a su manera, por lo que formar un conocimiento adecuado de las cosas trae consigo conocer mejor a Dios. Por otra parte, conforme el hombre comprende adecuadamente, puede formar más ideas adecuadas. Y, con ello, aumenta su poder de actuar y de pensar, y expresa con mayor completud la esencia divina. Así, la tarea del conocimiento es tanto una tarea ontológica como ética. De hecho, hacer un estudio del conocimiento en la obra de Spinoza, es tratar toda la obra del neerlandés.

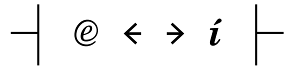
El presente estudio responde la pregunta acerca de qué significa para Spinoza conocer adecuadamente las cosas y defenderá tres tesis: primero, la tesis epistemológica fuerte de Spinoza es pragmática, a saber, que el conocimiento adecuado de las cosas es poder reproducirlas en cuanto que se les conoce como causas. Segundo, la diferencia entre los tres tipos de conocimiento es de género, no de grado. Tercero, todo conocimiento adecuado comienza con la imaginación, aunque no dependa de ella.

En cuanto a la primera tesis, este estudio defenderá que el conocimiento adecuado para Spinoza siempre es genético y pragmático, es decir, consiste no sólo en tener la capacidad de explicar los efectos, consecuencias o propiedades de las cosas que se conocen adecuadamente –pues estas son idénticas para el neerlandés–; sino que su validez es otorgada por la doble capacidad tanto de reproducirlo, como de saber utilizarlo en beneficio humano. Empero, los efectos no se deducen solo de la esencia de cada cosa, sino de la acción conjunta entre esencias. Esto será llamado existencia temporal, frente a la existencia atemporal de las esencias (segundo capítulo). Para ello, tomará los principios metafísicos (primer capítulo) y físicos (del segundo al sexto capítulo)

mínimos que exige una respuesta satisfactoria para esas preguntas.

En cuanto a la segunda tesis, los tres géneros de conocimiento son la imaginación, la razón y la ciencia intuitiva. La imaginación es el conocimiento por imágenes, esto es, ideas que representan cuerpos externos como presentes. La razón es el conocimiento de nociones comunes, es decir, ideas de las propiedades comunes de las cosas. La ciencia intuitiva es el conocimiento de esencias, ideas de aquello que hace que una cosa sea lo que es y que permite conocer sus verdaderas actividades y propiedades. Empero, dada la estrecha relación entre ontología y epistemología, un estudio de la teoría del conocimiento de Spinoza no puede limitarse a ser una mera descripción de los tres géneros del conocimiento, tal y como aparecen en E2p40e2.[11] Este escolio presupone la aceptación de una serie de principios ontológicos y físicos que es importante aclarar para tener una mejor comprensión de qué entiende Spinoza por naturaleza humana. Como señales en el terreno, en este estudio se indicarán los dos tipos de imaginación señalados en E2p40e2: la percepción sensible como el conocimiento por experiencia vaga (tercer capítulo) y el lenguaje como cono-

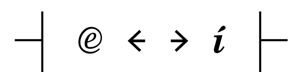
[11] Por poner un ejemplo acerca de la metafísica y física presupuesta por E2p40e2, es importante aclarar el papel ontológico y epistemológico de los modos infinitos (segundo capítulo). Pero muchos de estos principios ontológicos no los aclaró el mismo Spinoza. Esto se debe a que su principal interés era utilizar ciertos principios metafísicos, físicos y epistemológicos mínimos para fundamentar el conocimiento adecuado y, con ello, fundamentar su ética y filosofía política. Esto deja la obra de madurez de Spinoza llena de huecos y vacíos conceptuales o argumentativos que exigen un trabajo serio de interpretación, que no falsé la misma filosofía spinozana. Por poner otro ejemplo, en E2p7 el neerlandés afirma que el orden de las ideas es el mismo que el orden de las causas, de manera que debería de haber una explicación plausible tanto en el orden de las causas eficientes como en el orden de las ideas de tales causas. Empero, Spinoza acostumbra argumentar en uno u otro orden, pero rara vez ofrece los argumentos para ambos órdenes. Por ello, deja de lado muchas cuestiones importantes, que se requieren revisar para dar cuenta de la coherencia y sustentabilidad de su epistemología. El mismo Spinoza advierte en algunos casos sobre estos huecos conceptuales o argumentativos. Se advertirá al lector cuando se hagan dichas interpretaciones y, en su caso, se señalarán otras posibles interpretaciones, así como las razones para preferir una y desestimar otras posibles. Por ejemplo, Ep 74, en donde indica que no ha podido ordenar sus pensamientos acerca de la óptica, exigirá introducir la teoría óptica cartesiana para llenar el hueco.



cimiento por medio de signos (cuarto capítulo). Dedicar el libro a todas y cada uno de los ejemplos de imaginación tratados por Spinoza queda fuera de los límites del presente estudio, pero al tratar los temas indicados el lector podrá realizar el trabajo por su parte. Spinoza no es Descartes ni Kant, quienes distinguen las facultades volitiva e intelectual, de manera que responden a la pregunta *¿qué puede conocer el hombre?* sin tener que responder a la pregunta *¿qué debe desear el hombre?* Por ejemplo, Descartes puede explicar qué es la razón y cómo separa lo verdadero de lo falso, sin necesidad de aclarar si hay una moral universal.[12] Por su parte, Kant puede explicar de qué manera colaboran la sensibilidad y las categorías del intelecto para comprender la universalidad de la ley de la gravedad, sin necesidad de apelar a lo que el hombre debe de hacer moralmente con ese conocimiento.[13] En cambio, Spinoza considera que las ideas que piensa el hombre, aumentan o disminuyen su poder de pensar y, a la vez, aumentan o disminuyen su expresión de la única sustancia. De ahí que no hay una epistemología en Spinoza separada de la ontología, sino que sería más propio llamarle “ontoepistemología”. Y esto trae la condición de que todo tratamiento de los géneros de conocimiento sea, a su vez, tratamiento de la ontología y, por tanto, de todo cuanto piensa el hombre. Pero este tratamiento queda fuera de los límites de este estudio. Este solo pretende servir de mapa para indicar los principales puntos de interés de esta ontoepistemología, centrados en la teoría del conocimiento de Spinoza. Es el hombre quien se pregunta por la verdad de cuanto piensa y la manera en que esos pensamientos afectan a su vida. Y

[12] Por ejemplo, en la carta de Descartes al traductor de sus *Principios de la filosofía* (que sirve de prólogo), el francés dice que la palabra filosofía significa “el estudio de la Sabiduría; […] por Sabiduría no sólo hemos de entender la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de cuanto el hombre puede conocer, bien en relación con la conducta que debe adoptar en la vida, bien en relación con la conservación de la salud o con la invención de todas las artes (*Principios*, pp. 7-8; AT, XI, 2).

[13] *Cf.* el prefacio a su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 387-92; así como la sección primera del canon de la razón pura en la Doctrina trascendental del método de la *Crítica de la razón pura*, *KrV*, A797-819, B825-847.



es el mismo hombre quien se conoce a sí mismo conforme aclara los géneros de conocimiento y las diferentes consecuencias de estos.

En cuanto a la tercera tesis, todo conocimiento adecuado comienza con la imaginación, aunque no dependa sólo de ella; es decir, quien sólo conoce por medio del primer género, percibe ideas falsas y permanece en el error; pero quien percibe nociones comunes entre las imágenes, avanza en su conocimiento adecuado sobre patrones de conducta de los objetos de las imágenes; por último, quien percibe la identidad ontológica y epistemológica del objeto, percibe su esencia y puede deducir sus consecuencias y propiedades. Con ello, es imposible tener conocimientos adecuados sin antes tener conocimientos inadecuados. La condición para pasar de unos a otros es el uso adecuado del método geométrico. Asimismo, conforme se avanza en el conocimiento adecuado, se resignifica el conocimiento inadecuado, de manera que el hombre sabio comprende mejor su pasado y sabe reutilizarlo para el presente y el futuro, en lugar de que lo obstaculice.

Por ello, el primer capítulo se dedica a la función que cumple la definición de Dios para el método geométrico; aquello que Spinoza llama la Naturaleza naturante. El segundo capítulo se dedica a aclarar los modos infinitos inmediatos y mediatos tanto del pensamiento como de la extensión, así como el concepto de conato e introduce la distinción entre la existencia atemporal y la existencia temporal. Por su parte, el tercer capítulo se dedica a la percepción sensible. A partir de algunos ejemplos que utiliza Spinoza para explicar la percepción sensible –como la vista del sol–, el capítulo explicará la idea inadecuada, la falsedad, el error y su supresión. Esta explicación comprende la elaboración de un esquema geométrico que explique la afección corporal cuya idea es la percepción sensible. Esto no quiere decir que sólo haya error en la percepción sensible, sino que esta será el paradigma de la imaginación para Spinoza. El cuarto capítulo trata sobre el lenguaje y el ingenio, esto es, la forma singular que adquiere la imaginación por medio de

ciertas asociaciones apoyadas en la percepción sensible y las distintas experiencias. Para ello, estudia la asociación de las imágenes en la memoria, el signo y el lenguaje. En estos también habrá ideas falsas, error y su superación, por lo que se debe responder la pregunta de si es posible utilizar el lenguaje para el conocimiento científico. El quinto capítulo estudia la relación entre los afectos y la formación de conocimientos inadecuados o prejuicios. Este capítulo se centrará en la manera en que tres pasiones –la avaricia, la envidia y la ambición– deforman el conocimiento de Dios a partir de la redefinición que hace el neerlandés del tradicional concepto latino de "*ingenium*". Por su parte, el sexto capítulo estudia el ingenio y el método hermenéutico para comprender la lectura spinozana de la Sagrada Escritura en términos de conocimientos inadecuados de Dios y sus modos, en las interpretaciones de los profetas, de Cristo y de los Apóstoles. En el último capítulo, a manera de conclusión se relacionan los seis primeros capítulos con la tarea ética de autoconocimiento propuesta por la teoría del conocimiento de Spinoza: para conocerse mejor a sí mismo, seguir remedios para sus pasiones más negativas y poder amar intelectualmente a Dios.

AGRADECIMIENTOS



Este libro ha sido posible por medio del diálogo y apoyo de muchas personas e instituciones por un largo periodo de tiempo. Agradezco especialmente a Laura Benítez Grobet, José Antonio Robles (†), Luciano Espinosa, Pedro Lomba, Daniel Garber, María Luisa de la Cámara, Alejandra Velázquez, Zuraya Monroy, Leonel Toledo, Itzel Mayans, Alfonso Gazga, Gabriel Alvarado-Natali, Leticia Flores Farfán, Elisa de la Peña, Enrique Chávez-Arvizo, Matías Bulnes, Jorge Velázquez, Carmen Silva, Jordi Claramonte, Mark Sable, Sergio Pérez-Cortés, Leonardo Ruiz, Mauricio Lecón, Alberto Luis López, Mogens Laerke, Don Garrett, Alan Gabbey, Abraham Anderson, Justin Steinberg, Aaron Garrett, Laura Keating, Raffaella de Rosa, Ohad Nachtomy, Eugenio Fernández (†), Leiser Madanes, Diana Cohen, Filippo Mignini, Doina-Cristina Rusu, Mariela Oliva, Leopoldo Camacho, Celina Aguilar, Ricardo Romero, Rafael Muñiz Pérez, Rodrigo Díaz Medina, Pau-

lina R. Landecho, Emilia Morales, Apolo Márquez, Oded Schecter, Hiram Soto, Fernanda Miranda y Amanda Cervantes. Asimismo, agradezco las preguntas, comentarios, críticas y sugerencias de profesores y estudiantes que participaron en los cursos sobre Spinoza que impartí en las siguientes universidades: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Universidad Autónoma de Sinaloa, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Universidad Panamericana, Universidad La Salle, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Universidad de Salamanca, Universidad Complutense de Madrid y Universidad de Oviedo. También agradezco los comentarios y sugerencias de dictaminadores anónimos a versiones de este libro y sus capítulos.

Agradezco a la Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y, en especial, a Juan Carlos Cruz Elorza, por su apoyo y buen trabajo por incluir esta obra como parte de la colección de libros de filosofía moderna de la Facultad. Agradezco a Manuel Tapia Cruz y a Ricardo Sánchez Uribe por la elaboración de los índices. También agradezco a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México que, por medio del Proyecto PAPIIT IN401517 "Ciencia e imaginación en la filosofía moderna", dirigido por Laura Benítez Grobet, ha dado los recursos y apoyo para la publicación de este libro.

Dedico este libro a Sofía y Lucía, cuyos conatos iluminan el mío.

1
Método geométrico y definición de Dios

@

> [T]odas las cosas han sido predeterminadas por Dios, mas no en virtud de la libertad de su voluntad, o sea, de un beneplácito absoluto, sino en virtud de la naturaleza absoluta de Dios, o sea, de su infinita potencia.
>
> Spinoza, apéndice al primer libro de la *Ética*

El problema de la definición de Dios

En el contexto cultural de Spinoza a mediados del siglo XVII, la gran mayoría de los hombres afirmaría que Dios es el origen de todo cuanto existe y aceptarían que el universo se explica por Dios. Es más, meterían la mano al fuego para defender esta convicción. Pero lo que no es nada claro entre ellos es qué es exactamente Dios, qué el universo, cuál es la relación entre ellos y qué papel juega el hombre en todo ello. Y esto contrasta con las nuevas experiencias que tienen a partir de finales del siglo XV, cuando ya es claro para los europeos que el mundo en que habitan es mucho más ancho de lo que pensaban. Empiezan a recibir noticias de civilizaciones allende el Atlántico que no conocen a Cristo. Y muchos de los antiguos cánones físicos dejan de ser útiles para desarrollar y comprender nuevas herramientas, como medios de comunicación y transporte para personas y recursos. Entonces cabe la duda de qué papel juega en todo esto Dios y si estaban equivocadas las enseñanzas de doctores y tutores.

Si Dios es el origen de todo cuanto existe, entonces urge su conocimiento para poder responder las anteriores preguntas. Pero en gran medida el pensamiento medieval cristiano sigue presente y prohíbe de principio tal tarea: impone la creencia de que Dios es el ser supremamente perfecto y el hombre no es más que un ser finito, por lo que no sólo es imposible que este conozca a aquel, sino que exhibe su soberbia al pretender hacerlo. Empero, René Descartes ya recurre a cierta concepción de Dios para poder avalar la correspondencia del conocimiento que adquiere de las cosas. Aún así, concibe a Dios con una voluntad y libre albedrío infinitos, de manera que lo considera capaz de cambiar en cualquier momento todas las leyes y las cosas de cuanto ha creado, pues Dios es el garante de la continuación de la existencia de todo.[1] Si bien Spinoza apoya parte de su obra en conceptos cartesianos, considera que esta concepción cartesiana de Dios imposibilita toda ciencia humana, pues en tal caso no hay garantía de necesidad en el conocimiento científico. En tal caso ningún conocimiento, por más sólido que aparezca al hombre, podrá ser vigente al siguiente día. No es suficiente si se apela a la suprema de bondad de Dios para garantizar el mantenimiento del orden actual, pues sería como un buen amo paternalista que protege a sus esclavos, pero que estos no dejan de ser esclavos sujetos a su capricho. ¿Qué puede saber el hombre acerca de Dios? ¿Qué argumentos ofrece Spinoza para garantizar que tiene un conocimiento adecuado de Dios y rechazar la propuesta cartesiana? ¿Qué método puede asegurar el conocimiento?

[1] *Cf. El mundo*, AT, XI, 37, 44-45; Discurso, AT, VI, 35-36, 45; Tercera Meditación, *Meditaciones*, AT, VII, 48-49. Sobre la diferencia entre la causa de pasar a la existencia (*causa secundum fieri*) y la causa de ser (*causa secundum esse*), *cf.* Quintas respuestas (a Gassendi), AT, VII, 369; Daniel Garber, Descartes' *Metaphysical Physics*, pp. 263 ss; Laura Benítez, "Infinitud, espacio y tiempo en René Descartes", pp. 15-16; Harry Frankfurt, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", pp. 53 ss; Schmaltz, *Descartes on Causation*, pp. 71 ss.

El método cartesiano y los principios del pensamiento

René Descartes señala que las ideas que los seres humanos aprenden desde pequeños, son ideas cuya verdad no suele ser confirmada.[2] Pone una analogía entre el conocimiento y la arquitectura:[3] la falsedad de algunas de estas ideas hacen que el alma se asemeje a un edificio muy caótico que ha sido reformado por muchas personas con diferentes intereses en distintas épocas. Entonces, ¿qué hacer ante ese edificio? La recomendación cartesiana es clara: derrumbarlo y construir uno nuevo, con cimientos sólidos que sean ideas verdaderas. Así como los cimientos dan la fortaleza a la construcción para que sea sólida, robusta y soporte terremotos y tempestades, así serán verdaderos todos los conocimientos que se construyan sobre ideas verdaderas. Esto no es una mera analogía, sino que se trata de la descripción del concepto de fundamento, pues es aquello que posibilita a lo fundado.[4]

La construcción del nuevo edificio exige aclarar los principios que posibilitan el pensamiento humano, pues sólo el conocimiento verdadero podrá producir más conocimiento verdadero. Esto suena obvio, pero se debe de tener certeza metafísica acerca de la verdad de los fundamentos, en lugar de sólo una certeza dada por la costumbre. Descartes considera que idea verdadera es aquella que corresponde con el objeto que esa idea representa;[5] y esta correspondencia supone una correspondencia metafísica entre la cantidad de

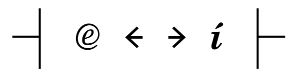
[2] *Cf. Principios*, I, §§1-5; *Discurso*, 2, AT, VI, 12-13; *Meditaciones*, I, AT, IX, 13 ss.
[3] *Discurso*, 2; AT, VI, 11-12.
[4] Esta tarea ya la había emprendido en las *Reglas para la dirección del ingenio*, que no se publicaron en vida de Descartes.
[5] En la tercera meditación (*Meditaciones*, III; AT, VII, 38 ss), Descartes introduce la distinción entre tres tipos de ideas: innatas, adventicias e inventadas o construidas por el alma. Entre las primeras se encuentran las ideas de Dios, sustancia, movimiento, reposo, figura, cantidad, etcétera. Estas son verdades eternas, puestas por decreto divino (*Meditaciones*, IV; *Principios*, I, §49). Serán los principios del pensamiento humano. En cambio, las segundas y terceras podrán ser verdaderas o falsas en cuanto correspondan o no, respectivamente, con el objeto que representan.

realidad que tiene la idea y la cantidad de realidad que tiene su objeto representado. En términos puestos por el francés, se trata de la correspondencia entre la esencia objetiva (idea) y la esencia formal (objeto representado). En el caso de una idea verdadera, ambas realidades se corresponden. En cambio, en el caso de una idea falsa, el alma tiene una idea sin realidad objetiva ni formal.

El francés afirma que sólo Dios es perfectamente sabio, pues sólo él tiene un conocimiento completo de la verdad de todas las cosas.[6] Sin embargo, Dios grabó ciertos principios en el alma humana que permiten a esta conocer las leyes de la naturaleza. Con estas leyes, el alma puede conocer los fenómenos naturales, predecirlos y provocarlos. El ser humano tiene los principios que se encuentran en la base tanto de la moral, como del conocimiento y uso de la naturaleza; aunque sólo sea consciente de ellos por medio de un profundo análisis. Estos principios están en la base de "la conservación de la salud" y de "la invención de todas las artes".[7] En el siglo XVII, el término "artes" se refiere a las distintas técnicas y artefactos para beneficio humano. Así, contar con tales principios posibilitará el mejoramiento de la vida humana: se trata de encontrar conocimiento útil para los hombres. Para Descartes, si no se sabe utilizar los principios para pensar, entonces de nada sirve tener los principios de la naturaleza; es más, en tal caso ni siquiera se sabría que se tienen esos principios.

¿Hay un orden que debe de seguir la construcción del edificio del conocimiento? El francés considera que el orden geométrico es el idóneo, pues una demostración geométrica es aquella que demuestra proposiciones a partir de ciertas definiciones y axiomas. Según este modelo argumentativo, no es posible demostrar una proposición sin principios. El filósofo francés afirma que el orden geométrico "consiste en que las cosas propuestas en primer lugar deben ser conocidas sin el auxilio de las siguientes, y las siguientes deben

[6] *Principios,* prefacio, p. 8.
[7] *Idem.*



estar dispuestas de tal modo que se demuestren sólo por las anteriores”.[8] El orden geométrico tiene la forma de un árbol cuyas raíces son principios autoevidentes que no requieren demostración y que sirven de base para demostrar nuevas proposiciones que serán el tronco del árbol del conocimiento; y estas, a su vez, sirven para demostrar nuevas proposiciones, que serán las ramas. La demostración no puede saltar de las raíces a las ramas, sino que requiere de los pasos intermedios que también sirven para demostrar diversas proposiciones. De hecho, el francés explica a la filosofía como un árbol del conocimiento cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física –o filosofía natural–, y las ramas son las demás ciencias, como la medicina, la mecánica y la moral.[9]

Así, el orden geométrico distingue dos tipos de proposiciones:

a) proposiciones autoevidentes, claras y distintas (aquellas cuya evidencia, claridad y distinción se explica por sí solas); y
b) proposiciones cuya explicación requiere de las proposiciones autoevidentes o de las proposiciones que son demostradas por medio de (a).

Las proposiciones (a) son los principios de (b). Por ejemplo, si se dice que todos los fenómenos naturales tienen causas (b) y entre ellas están los principios universales (a), entonces se requiere conocer estos principios (a) para explicar cualquier fenómeno natural (b).

Para Descartes, el orden geométrico trabaja de dos maneras: una procede por análisis o resolución y otra por síntesis o composición. Arnauld y Nicole utilizan una metáfora para explicar la diferencia entre estas dos vías: estas difieren como el camino que va del valle a la montaña y el que va de la montaña al valle.[10] No se trata de que estos méto-

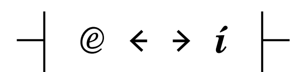
[8] *Meditaciones*, “Respuestas a Mersenne, 2as obj.”, AT, VII, 155.
[9] *Principia*, prólogo (Carta del autor al traductor), p. 15.
[10] Arnauld y Nicole, *Logique*, p. 287.

dos encuentren verdades diferentes, sino que ambos trabajan con las mismas verdades, pero por un procedimiento distinto.

El análisis sigue el orden del conocimiento (*ordo conscendi*), pues muestra el verdadero camino por el que una cosa ha sido metódicamente construida (lat: *inventa*; fr.: *inventée*), descubierta o inventada (*ordo inveniendi*); es decir, se trata del orden de la experiencia. Cabe decir que el verbo latino "*invenio*" se puede traducir como "descubrir" o "inventar" –dos verbos muy diferentes desde el siglo XIX– porque Descartes piensa que la realidad ha sido creada por Dios, de manera que el hombre que conoce descubre lo que Dios ya ha creado. Lo que para un hombre desde el siglo XIX es una invención –la máquina de vapor o el teléfono, por ejemplo–, sería un descubrimiento para Descartes y el tradicional uso del latín. Ahora, el análisis descubre proposiciones simples, claras, distintas, autoevidentes, verdaderas e inmutables que, a través de la síntesis, sirven para componer y explicar los fenómenos.[11] Estas proposiciones no son naturalezas en sí mismas, ni denotan principios en sí mismos (átomos o formas primarias), sino que son simples para la mente humana.[12] Estas proposiciones son los principios que se encuentran en la base de todo conocimiento al alcance de los hombres como, por ejemplo, el conocimiento de la naturaleza o de la moral.[13]

El análisis manifiesta cómo los efectos dependen de las causas. De hecho, la duda metódica es una especie de análisis, pues distingue realidad formal y realidad objetiva.[14] Según el francés, el lector que sigue el camino señalado por el análisis que demuestra algo y pone atención en todo lo que implica, entenderá la cosa demostrada de la misma

[11] AT, VII, 64.
[12] En las *Reglas para la dirección del espíritu* las llama naturalezas simples. *Cf.* AT, X, 418.
[13] *Principia*, prefacio, p. 8.
[14] El proceder analítico se apoya en la duda metódica para localizar las proposiciones simples que son evidentemente claras y distintas y servirán como cimientos de toda ciencia; es decir, como único objeto verdadero de las ideas que existen en el pensamiento. *Cf.* AT, VII, 63.



manera que quien indicó el camino, y hará suya esa verdad como si él mismo la hubiera descubierto por primera vez.[15] Los dos primeros pasos del método muestran por qué Descartes considera que el análisis es el método recomendable para descubrir los principios metafísicos; por lo que es el verdadero y mejor método de instrucción.[16]

Por su parte, la síntesis[17] sigue el orden del ser (*ordo essendi*), i.e., el orden de la creación de Dios. La síntesis demuestra claramente lo contenido en sus conclusiones. Para que funcionen las operaciones deductivas de la síntesis, se debe aceptar la evidencia de los principios. La síntesis "usa una larga serie de definiciones, postulados, axiomas, teoremas y problemas, a fin de hacer ver, si alguna consecuencia se le niega, cómo estaba incluida en sus antecedentes, y obtener así el consentimiento del lector, por testarudo que éste sea".[18] La síntesis no muestra el camino seguido para construir metódicamente la cosa; es decir, no explica al lector cómo descubrió el conocimiento, sino que sólo explica el ya descubierto. Para ello ayuda mucho conocer la vía por la que se adquirieron los principios autoevidentes; esto es, el análisis. La síntesis no satisface por entero a quienes desean aprender. Las dificultades de este método se encontrarían en el procedimiento de inferencia, mas no en los principios. Por ello, no es recomendable para demostrar los principios metafísicos: para que funcionara este método en la metafísica, sus principios deberían de ser autoevidentes, pero no lo son en realidad. Por ejemplo, si fueran autoevidentes, entonces todos los hombres aceptarían las verdades metafísicas sean las que sean, por ejemplo, fuera el monoteísmo o el politeísmo, que la realidad ha sido creada por un solo Dios o que es el producto de los conflictos de los dioses; pero como no terminan las discusiones acerca de ello, se muestra que los principios metafísicos no son autoevidentes. Aquí el debate no reside en que los principios metafísi-

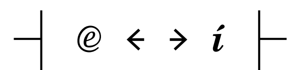
[15] *Meditaciones*, "Respuestas a las 2as obj.".
[16] AT, VII, 156.
[17] *Discurso*, II; AT, VI, 18.
[18] *Meditaciones*, "Respuestas a las 2as obj.", tr. Peña, p. 126.

cos sean oscuros *per se*, sino en que los prejuicios que se tienen desde la infancia evitan que sean percibidos de manera clara y distinta. Si se retoma la metáfora cartesiana del edificio del conocimiento, el problema es que un edificio ecléctico y mal planeado tendrá tantas habitaciones, puertas falsas, ventanas tapiadas, que imposibilitarán localizar los principios metafísicos. Al no hallarlos, en lugar de usar estos como cimientos, se construirán nuevos pisos apoyados en muros de papel.

Antes se dijo que Descartes rechaza el orden sintético como medio para demostrar los principios metafísicos. Pero también se dijo que el debate no residía en que los principios metafísicos fueran oscuros *per se*, sino en que los prejuicios eviten pensarlos. Precisamente Spinoza introduce el orden analítico para limpiar el camino de la intelección de prejuicios que lo obstaculizan.

El francés aclara que para explicar la metafísica es mejor el análisis que la síntesis, pues considera importante distinguir el orden del ser y el orden del conocer, pues el primero pertenece propiamente a Dios, creador trascedente de toda la realidad, incluidos los seres humanos. Según Descartes, la finitud humana sería incapaz de comprender el orden que Dios pone a toda la realidad. Los hombres pueden acceder a parcelas de la realidad, pero Dios podría modificarla en cualquier momento por su absoluta voluntad.[19] Además, no todos los hombres estarán de acuerdo con los principios metafísicos y la mejor manera de exponerlos es por medio de la experiencia para descubrirlos. Así, Descartes sigue el método analítico en su *Discurso del método* (1637) y en sus *Meditaciones metafísicas* (1941). En ambas

[19] Para Descartes, la omnipotencia divina implica que Dios podría cambiar todas las verdades e, incluso, crear verdades autocontradictorias, que uno más dos no sea tres o que una montaña no tenga valle (*Carta de Descartes a Arnauld*, 29 de julio de 1648; AT, V, 223-24). *Cf*. Harry Frankfurt, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", pp. 39 ss. Según Harry Frankfurt ("Two Motivations for Rationalism: Descartes and Spinoza", pp. 50-52), esta concepción cartesiana de la omnipotencia divina permite que la razón no exija acceso directo a la naturaleza inherente de las cosas; y, con ello, deja a la revelación ese conocimiento. Esto distingue los objetivos de la razón y de la revelación, lo que posibilitaría la autonomía de la ciencia, con el costo de estar subordinada a la revelación.



obras el francés aplica un método con cuatro pasos para encontrar la verdad: la duda metódica, el análisis, la síntesis y la revisión. A grandes rasgos, los dos primeros pasos permiten descubrir los principios, mientras que los dos últimos pasos posibilitan la construcción de un edificio de conocimiento sólido sobre esos principios. Descartes utilizará el método sintético en los *Principios de la filosofía* (1641) y las *Pasiones del alma* (1644).

Cabe indicar el uso del método analítico en las *Meditaciones metafísicas*. Cuando Descartes aplica la duda metódica para encontrar los principios del conocimiento, introduce el argumento del genio maligno que rechaza la correspondencia ontológica entre las ideas y los objetos externos que estas representan.[20] Si hay un genio lo suficientemente poderoso como para engañar al sujeto cognoscente y hacerle creer que hay cosas que existen cuando en realidad no existen, entonces el sujeto suspende su juicio sobre la verdad de los objetos representados por sus ideas para evitar caer en error. Al hacer esta suspensión, este análisis descubre el *cogito, ergo sum* como principio: "pienso, entonces existo", piensa el sujeto cognoscente. Según Descartes, el análisis del *cogito* muestra que el alma es una sustancia pensante pero finita. Esta sustancia sólo puede afirmar que realiza ciertas operaciones (como pensar, sentir, dudar, desear, etcétera), pero no hay manera de que el alma por sí sola valide la verdad de todo aquello que ya había rechazado por medio de la duda; es decir, por sí sola no puede recuperar la correspondencia entre sus ideas y los objetos representados por ellas. Es más, el alma se quedaría atrapada en un solipsismo del que nunca podrá salir por sí sola. Para superar este problema, Descartes encuentra que tiene una idea clara y distinta de perfección, pero que él no pudo haberla creado, sino que debió de haberla creado un ser sumamente perfecto. Dada esa idea de perfección, debe de existir Dios y él no puede engañar, por lo que no es un genio maligno. Para Descartes, Dios es un ser omnipotente que sólo

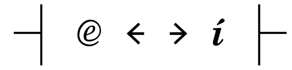
[20] *Meditaciones*, I; AT, VII, 22-23.

crea ideas verdaderas, que avala la correspondencia ontológica entre las realidades objetivas y las realidades formales; esto es, entre ideas claras y distintas y los objetos que representan. Pero Antoine Arnauld y Pierrre Gassendi señalan ya en las mismas objeciones a las *Meditaciones metafísicas* que este procedimiento es una petición de principio,[21] pues el criterio de la claridad y distinción para la verdad de una idea no puede ser avalado por la sola alma, sino que debe de ser avalado por Dios; pero, a la vez, dice que la idea de Dios es clara y distinta, por lo que se debe justificar a sí misma a través del criterio que dice avalar. Se trata de afirmar el concepto de un Dios perfecto moralmente para recuperar el mundo externo cuya existencia había dudado el análisis. Al tratarse de una petición de principio, la filosofía cartesiana no es capaz de superar el solipsismo y deja encerrada al alma en sí misma, junto con aquello que pueda crear por sí sola.

Geometría y definición genética en el TIE

En el *Tratado de la enmendación del entendimiento* (en adelante TIE, probablemente redactado entre 1661 y 1663), Spinoza sigue el orden analítico propuesto por Descartes: sigue el camino del descubrimiento de la verdad para identificar los principios del entendimiento y, así, conocer a

[21] Antoine Arnauld dice en sus objeciones a la prueba de la existencia de Dios en la quinta medicación cartesiana lo siguiente: “Sólo un escrúpulo me resta, y es saber cómo [Descartes] puede pretender no haber cometido círculo vicioso, cuando dice que *sólo estamos seguros de que son verdaderas las cosas que concebimos clara y distintamente, en virtud de que Dios existe*. Pues no podemos estar seguros de que existe Dios, si no concebimos eso con toda claridad y distinción; por consiguiente, antes de estar seguros de la existencia de Dios, debemos estarlo de que es verdadero todo lo que concebimos con claridad y distinción” (Arnauld, Cuartas objeciones a las *Meditaciones*, pp. 456-57; AT, VII; 214; *cf*. AT, IX, 166-67). Por su parte, Pierre Gassendi objetará lo siguiente a Descartes: “así como al enumerar las perfecciones del triángulo no incluís entre ellas la existencia, ni, por ende, concluís que el triángulo exista, así también, al enumerar las perfecciones de Dios, no tenéis por qué incluir entre ellas la existencia a fin de concluir de ello que existe Dios, si es que no queréis dar por probado lo que discute, pidiendo así el principio” (Gassendi, “Quintas objeciones a las *Meditaciones*”, p. 637; AT, VII, 323).



Dios, el bien supremo. ¿Cuáles son los principios que suelen seguir las personas? Por ello, los primeros parágrafos del TIE se dedican a identificar los bienes que persiguen los hombres en su búsqueda de felicidad. Se encuentra con que esos bienes dan felicidades pasajeras, a las que sería mejor llamar alegrías. Pero no son una felicidad suprema que una vez tenida tranquilice y llene al ánimo. Sólo Dios será el bien supremo. Con esto ya se asoma una diferencia entre las concepciones que Descartes y Spinoza tienen acerca de la función de Dios para el conocimiento: mientras que el francés considera que Dios es el medio que asegura la correspondencia entre las realidades formal y objetiva, para el neerlandés es el fin supremo de toda existencia, incluyendo la humana por supuesto. Desde una obra tan temprana como el TIE, Spinoza afirma que la existencia humana es una existencia que gira en torno al conocimiento de Dios, de manera que el método geométrico debe aclarar ese conocimiento.

Ahora, ¿cómo llegar a un conocimiento claro y distinto de Dios? El neerlandés reconoce que la mente tendrá el criterio de verdad de todo aquello que produzca por sí sola. Para aclarar la potencia de la mente, retoma la concepción cartesiana del método geométrico. Pero también retoma la concepción hobbesiana de la definición genética como paradigma de la potencia de la mente.[22] Esta definición permite que la mente produzca sus propios objetos, de manera que no tenga necesidad de recurrir a criterios externos a la mente para poder afirmar la correspondencia entre sus ideas y los objetos representados por estas.

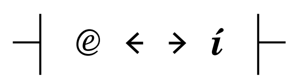
En el TIE sostiene que la definición perfecta es aquella que le permite a la mente percibir la esencia íntima de un objeto y deducir de manera clara y distinta todas las propiedades que se siguen de él.[23] La esencia íntima de un objeto no se confunde con las propiedades del objeto. Supongamos que se quiere pensar las propiedades de una esfera.

[22] *Cf.* Hobbes, *Tratado del cuerpo*, I.
[23] TIE 95.

No será una definición perfecta aquella que la defina como la figura cuya superficie es equidistante al centro, pues esta es una propiedad de la esfera. Esta definición no da la esencia íntima, porque no permite deducir otras propiedades de la esfera. En cambio, si se forma arbitrariamente la causa (*fingere ad libitum causam*) de la esfera por la rotación de un semicírculo cuyos extremos están en reposo,[24] entonces la mente piensa una esfera mientras piensa el producto del giro del semicírculo en torno al eje. Con la esfera mental, la mente puede deducir distintas propiedades de la esfera como las siguientes: la distancia entre la superficie y el centro es siempre la misma; la longitud del diámetro es doble a la del radio; cualquier sección plana es un círculo; el corte por el centro será el círculo máximo, etcétera. A través de esta definición genética, la mente produce la esencia íntima de la esfera. Se trata de una definición perfecta porque permite deducir propiedades de la esfera que, sin este proceso, la mente no podría conocer. Asimismo, las propiedades deducidas no se confunden con la esencia íntima. La mente puede formar arbitrariamente la causa de la esfera –como la de cualquier otro objeto– y pensar su esencia íntima, siempre y cuando produzca los efectos o propiedades de ese objeto. La definición geométrica de la esfera ejemplifica al objeto que depende completamente de la fuerza del pensamiento humano (*vis cogitandi*), pues no importa que las esferas en la naturaleza sean producidas por otros medios.[25] Aquí lo importante es que la definición genética aclara el tipo de procedimiento por el que la mente puede pensar objetos –esencias íntimas en el caso del TIE– sin conocer, de hecho, otras causas por las que esos objetos son producidos en la naturaleza: para Spinoza, la productividad de la defi-

[24] TIE 72. Lo mismo sucede con la definición del círculo. Si se define como "la figura cuyas líneas son equidistantes al centro" (TIE 95), no estamos dando la esencia íntima del círculo, sino una propiedad suya. La definición adecuada de círculo es «[…] la figura descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil […]» (TIE 96). Esta definición permite formar una imagen mental del círculo que, a su vez, explica la propiedad de la equidistancia entre el centro y cualquier punto de la circunferencia.

[25] TIE 72, 92, 95, 96, 108.



nición de una cosa es el criterio para saber que la mente tiene la idea verdadera de esa cosa. Por ello, la definición genética de la esfera es el ejemplo paradigmático de una definición geométrica para Spinoza.

Una definición perfecta tiene la misma realidad que su objeto definido. Por ello, aunque la mente finja la causa de una cosa, tendrá certeza de que tiene la idea de su esencia íntima en cuanto de esta deduzca las verdaderas propiedades o efectos de la cosa. A partir de definiciones y axiomas autoevidentes, la matemática puede deducir propiedades reales de algunas cosas sin apelar a dogmas –principios no evidentes, ni claros ni distintos, defendidos por un criterio externo a la misma idea, como a una autoridad eclesiástica una autoridad– ni a causas finales –otro tipo de criterio externo a la misma cosa–. Cualquier mente es capaz de formar una figura geométrica mentalmente, y deducir de ella algunas propiedades de la figura, con independencia de que existan cuerpos con dicha figura. Una mente podrá hacer la figura de una esfera para comprender la posición de ríos, litorales y montañas en el globo terrestre; o para comprender las diferencias de tamaño entre la Tierra y el Sol o la distancia que los separa. Pero estos fines no son propios de la figura de la esfera. No tiene sentido decir que la esfera existe para que exista la Tierra o el Sol. Por ello en la geometría como tal no hay finalismo, sino sólo conocimiento de las esencias íntimas y propiedades de las figuras geométricas. Es otra cosa que se pueda utilizar la geometría para distintos fines teóricos y prácticos.

Esto aclara por qué el método geométrico es muy importante para Spinoza: ejemplifica la manera en que la mente puede conocer esencias de las cosas por su solo poder de pensar, con certeza de su verdad, independientemente de que un objeto corresponda con ella fuera de la mente. Si bien la mente forma figuras geométricas a través de su sola potencia de pensar, no debe confundir una esfera mental con la Tierra ni con el sol, pues estas tienen propiedades que no están contenidas en la esencia íntima de la esfera, como la composición o el tamaño, entre muchas otras propiedades

que las hace diferentes. Spinoza no habla de esto en el TIE. Pero cabe formular una importante pregunta para la teoría del conocimiento de Spinoza: si bien la mente humana puede conocer verdaderamente objetos geométricos mentales, ¿acaso también puede conocer verdaderamente objetos extramentales o este tipo de conocimiento le está vedado?

A pesar de la evidencia de la definición genética, el neerlandés dejará inconclusa esta obra, probablemente por el mismo problema que enfrenta Descartes, *mutatis mutandi*, en su *Discurso del método* y sus *Meditaciones metafísicas*: si el sujeto cognoscente es el fundamento del pensamiento, sólo podrá validar aquellos pensamientos que él mismo produce. Hay un avance en el TIE con respecto a las *Meditaciones metafísicas* en el sentido de que, al recurrir a la definición genética hobbesiana, provee más herramientas para que la mente produzca más pensamientos propios. Pero este procedimiento funcionará sin duda con las figuras geométricas que pueda producir la mente, pero de ninguna manera ofrecerá el conocimiento verdadero de entes extramentales, como el conocimiento verdadero del sol, de la Tierra, de las plantas, de Moisés o del Estado hebreo. Spinoza conoce el problema de la circularidad del procedimiento cartesiano, en cuanto al solipsismo al que desemboca su estrategia analítica del *cogito*. Por ello, el TIE no puede ir más allá de plantear ejemplos matemáticos.

Empero tenemos algún conocimiento de objetos extramentales. ¿Acaso ese conocimiento será siempre falso y el único conocimiento verdadero es el de las figuras geométricas por medio de definiciones genéticas? De hecho, este es un problema filosófico que preocupará a toda la modernidad, a saber, ¿cómo se puede conocer la realidad que no ha sido hecha por quien la desea conocer? El TIE no puede responder esta pregunta fuera de los entes geométricos. Asimismo, cabe decir que la definición genética del TIE presupone el libre albedrío, al menos en cuanto plantea que la mente finja arbitrariamente la formación de la entidad geométrica. En el prefacio que realiza Luis Meyer a los *Principios de la filosofía cartesiana* de Spinoza, publicado

en 1663, indica que Spinoza ya rechaza la concepción cartesiana de la voluntad como una facultad libre de causas;[26] antes bien, indica que Spinoza identifica voluntad y entendimiento, una tesis que defenderá abiertamente en la *Ética*, lista para ser publicada en 1675.

La definición de Dios y el orden sintético de la Ética

En contra de la recomendación cartesiana de usar sólo el orden analítico para exponer la metafísica, la *Ética demostrada según el orden geométrico* es un complejo texto que articula los órdenes sintético y analítico, aunque da prioridad al primero sobre el segundo. El orden sintético es expuesto por medio de definiciones, axiomas, proposiciones, corolarios y postulados; el orden analítico, a través de escolios, prefacios y apéndices. Así, la mente considera ciertas definiciones –a la manera de definiciones genéticas– y, en conjunción con los axiomas, concibe las esencias íntimas de ciertas entidades y de ellas deduce propiedades y consecuencias.[27] Por su parte, el orden analítico aclara aquellos prejuicios que podrían evitar el buen desarrollo de la deducción del orden sintético. Por ejemplo, la *Ética* inicia con la definición de *causa sui*, el principio autogenético de la sustancia y dedica las primeras ocho proposiciones a demostrar que una sustancia es infinita y que a su naturaleza le pertenece existir;[28] que es una contradicción postular una sustancia finita. Aunque no lo diga explícitamente, Spinoza considera que los lectores de su obra están versados en la filosofía cartesiana. Por ello, los primeros dos escolios de la *Ética* –E1p8s1 y E1p8s2– señalan los primeros prejuicios que debe disipar su lector, a sa-

[26] Luis Meyer en su Prefacio a PPC, p. 132.
[27] Cabe decir que el término "*intima essentia*" no es utilizado en la *Ética*, sino sólo "*essentia*", "*formalis essentia*" o "*actualis essentia*", que serán aclarados más adelante.
[28] E1p7, E1p8.

ber, la creencia cartesiana de que el alma es una sustancia finita, así como que el orden sintético es inadecuado para desarrollar la metafísica. Descartes afirma la existencia de muchas sustancias, algunas de ellas finitas: una sustancia pensante infinita (Dios), una sustancia extensa indefinida (la materia) y una gran cantidad de sustancias pensantes finitas (almas). Por ello, Spinoza subrayará la contradicción al afirmar una sustancia finita, así como las condiciones de una definición perfecta.

Desde el inicio del primer libro de su *Ética*, el filósofo neerlandés afirma la relevancia del conocimiento de las causas a través de una serie de axiomas; es decir, de verdades autoevidentes que no requieren demostración.[29] Comienza con una afirmación metafísica: todo lo que es –o existe– lo hace en sí mismo o a través de otra cosa.[30] E1ax1 muestra el hilo conductor de la ontología spinozana. Este axioma no comprende cantidades, pues no establece cuántas cosas existen en sí mismas, ni cuántas existen en otra cosa. Antes bien, habla de la diferencia de género de las cosas pues establece que hay dos tipos de entidades. El siguiente axioma es una versión epistemológica del primer axioma: lo que es en sí, se concibe por sí; mientras que aquello que es en otra cosa, se concibe por medio de esta última.[31] E1ax2 aclara el criterio epistemológico para identificar estos dos tipos de entidades, a saber: si la concepción de la entidad se da por sí sola, entonces es una entidad en sí; pero si su concepción requiere de otra cosa, entonces esa entidad es por otra cosa. En otros términos, sólo por medio del conocimiento de lo que es en sí podremos conocer tanto esto como lo que depende de esto. El tercer axioma es una afirmación metafísica: en cuanto se da una causa determinada, necesariamente se sigue un efecto determinado, a la vez que no pueden darse efectos sin causas.[32] En otros términos, todo cuanto

[29] Cabe decir que los axiomas no hablan en primera persona del singular, sino en tercera persona del singular porque pretenden ser verdades autoevidentes que cualquiera debería de aceptar.
[30] E1ax1.
[31] E1ax2.
[32] E1ax3.

es tiene una causa, sea que esta se encuentra en la misma cosa o se encuentra en otra cosa en la que esta es; asimismo, comprendemos estas cosas a través de la intelección de estas causas. El cuarto axioma es una afirmación epistemológica: el conocimiento de un efecto depende del conocimiento de su causa, pues lo implica metafísicamente.[33] En la *Ética* sostiene que la idea verdadera concuerda con su ideado;[34] es decir, la idea verdadera tiene la misma realidad que aquello de lo que es idea, ni más ni menos realidad, a la vez que la correspondencia entre idea e ideado es la principal propiedad de la verdad. En suma, sólo podremos entender qué cosas existen, qué cosas no existen, cuáles son eternas, cuáles son temporales, cuáles son ficciones, cuáles son probables y cuáles imposibles, etcétera, en cuanto entendemos las causas de las cosas. Aún más, como el primer axioma ya nos dice que hay algo que es en sí mismo, que explicará todo aquello que es por ella, entonces la intelección se centra en las primeras causas de las cosas.

Si el conocimiento de las cosas es por sus primeras causas, y Dios es la fuente de todas las cosas y de todas las ideas, entonces el conocimiento de cualquier cosa exige tener un verdadero conocimiento de Dios. Spinoza pone la siguiente definición de Dios: "Por Dios entiendo un ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita".[35] Esta definición será perfecta si permite a la mente, primero, pensar la esencia íntima de Dios y, segundo, deducir de ella la esencia de las cosas. ¿Acaso este procedimiento no se enfrenta al problema del solipsismo como le sucede a

[33] E1ax4.

[34] E1ax6.

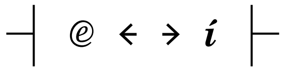
[35] E1def6. Las primeras 11 proposiciones del primer libro de la *Ética* buscan demostrar que la definición de Dios es una definición perfecta. *Cf.* Ep 36, p. 185, en donde Spinoza utiliza el término "absoluto" para significar "autonomía" o "autoafectante", esto es, algo cuyas afecciones no son externas. Por ejemplo, E2p9d sostiene que el pensamiento absoluto es un pensamiento autónomo. Misrahi (*Spinoza*, p. 49) recuerda que: "la lengua spinozista, a todo lo largo de su obra, observa las tres reglas fundamentales siguientes: 1ª) conservar todo el vocabulario tradicional; 2ª) cambiar el significado de todos estos términos, y 3ª) dar siempre la definición propiamente spinozista de esos términos".

Descartes? ¿Cómo es posible que la mente deduzca la creación de Dios? El neerlandés considera que Dios no crea las cosas, sino que las produce[36] o las deduce. Así, no se trata de comprender cómo Dios crea las cosas, sino de entender cómo las produce en su atributo de la extensión o, lo que es lo mismo, cómo las deduce en su atributo del pensamiento. Para ello, las definiciones del método geométrico sintético utilizan el verbo "entender" (*inteligo*) en primera persona porque es una mente singular la que forma el concepto genéticamente. Es importante hacer una analogía con la definición de la esfera: esta ofrece la esencia íntima de la esfera, de la cual se pueden deducir todas las propiedades de la esfera; pero no demuestra la existencia de esferas singulares, como la Tierra, el Sol o una esfera de oro. Sin embargo, las propiedades que deduce de la esencia íntima de la esfera son las mismas para cualquier esfera.[37] Asimismo, la mente humana es finita y no podría deducir toda la realidad que se sigue de la idea de Dios tal y como Dios se piensa a sí mismo. Spinoza sostiene que "ser finito es, en realidad, una negación parcial y ser infinito una afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza".[38] Toda finitud es una negación determinada de la infinitud. Pero la definición perfecta de Dios no requiere deducir toda la realidad de esta idea, sino posibilitar la comprensión de cualquier cosa existente como una modificación suya. En otros términos, esta definición debe aclarar la estructura del conocimiento verdadero, de sus condiciones y consecuencias. Luego, conforme más cosas sean conocidas por medio de esta definición, entonces habrá una mejor com-

[36] Es importante notar que entiende el término "*producere*" en términos epistémicos de deducción; no lo puede utilizar en los términos actuales de producción industrial. En una epístola a Tschirnhaus (Ep 83, p. 335, a Tschirnhaus, 15 de julio de 1676), un año antes de su muerte, Spinoza expresa su deseo de precisar la relación entre las propiedades y los efectos que se siguen de Dios, pero la muerte no se lo permitirá.

[37] Si bien la Tierra, el sol y las esferas que existen no con perfectas o no coinciden completamente con la esencia íntima de la esfera, esta permite comprender propiedades suyas. Cabe decir que Spinoza no considera estos ejemplos cuando trata la esencia íntima de esfera.

[38] E1p8e1. Esta concepción de la finitud como negación determinada de la infinitud será fundamental para la dialéctica de Hegel.



prensión de la idea de Dios. Esta patente circularidad no será viciosa ni cerrada, si es que es prolífica y productiva; es decir, a una mayor comprensión de las ideas y de los cuerpos, debería de corresponder una mayor comprensión de la idea de Dios que, a su vez, sea más fructífera.

Las demostraciones de la definición de Dios

Demostrar que la definición de Dios es una definición real supone demostrar antes que existen sustancias y modos, que las sustancias expresan su esencia por medio de atributos y que las sustancias no comparten atributos, porque las expresiones de un mismo atributo son afecciones de una misma sustancia.[39] Spinoza retoma de Descartes la definición de sustancia como una entidad que existe por sí misma y que se concibe por sí sola, sin la ayuda de otras cosas.[40] Spinoza muestra que Descartes no lleva esta definición a su radicalidad, pues el francés distinguía tres tipos de sustancias. Además, el francés afirma que las sustancias pensantes finitas comparten el atributo del pensamiento. Pero la diversidad de sustancias y su compatibilidad cualitativa no se puede explicar por la sola definición, es decir, la sola razón no puede comprender su causa. Descartes pone la causa de esa diversidad en la trascendencia y omnipotencia divina. Pero estas mismas causas conllevan al solipsis-

[39] Hubbeling (*Spinoza*, pp. 46-48) muestra que en los textos spinozanos hay cuatro maneras de formular o construir racionalmente la idea de Dios. La primera fundamentación está en el *Tratado Breve* y concibe a Dios como *ens perfectissimum* (KV; Ep 60); la segunda en la *Ética*, por medio de la *causa sui* (E1def1; Ep 83, p. 335), un ser cuya esencia implica la existencia; la tercera y cuarta están contenidas en E1def6: Dios es el ser incondicional o absolutamente infinito y es una sustancia constituida por infinitos atributos. Cabe decir que E1def6 enuncia la esencia divina y es demostrada a través de las primeras 11 proposiciones (E1p10e y E1p11), mientras que las 25 restantes deducen las consecuencias que se siguen de la existencia de la única sustancia. Para una revisión de las distintas vías con las que Spinoza construye el concepto de Dios, *cf*. Gueroult, *Spinoza, Dieu*, pp. 177-204.
[40] E1def3. *Cf*. Descartes, *Principios*, I, 51.

mo del círculo cartesiano. En cambio, Spinoza rechazará la trascendencia de Dios.

La demostración *a priori* de la existencia de una sola sustancia se apoya en las definiciones de *causa sui*, finitud, sustancia, atributo y modo, así como en los dos primeros axiomas. La definición de la *causa sui* dice que por causa de sí entiende aquello cuya esencia implica la existencia; es decir, aquello cuya naturaleza sólo puede pensarse que exista. El concepto que está formando aquí es el de una cosa que existe por sí misma y que es concebida por sí misma, que es la definición de sustancia.[41] Si bien este concepto no puede sostenerse por sí solo, puede ser afirmado si concedemos verdad a los primeros dos axiomas, así como a las definiciones de finitud, de atributo y de modo. A partir de las definiciones de finitud y de modo, se podrá saber que los dos primeros axiomas se refieren a sustancias y modos, y que las sustancias son ontológica y epistemológicamente anteriores a sus afecciones o modos;[42] y algunos modos son finitos y estos siempre son delimitados por cosas mayores de su misma naturaleza, a la vez son en algo que tiene como propiedad o atributo esa naturaleza.

Spinoza retoma la identidad que Descartes propone para la idea y su ideado: a cierto grado de realidad de la esencia formal de una cosa, le corresponde una idea con el mismo grado de realidad como esencia objetiva. A partir de ello, la definición adecuada de una cosa no puede deducir más efectos que los que es capaz de tener su objeto ideado, esto es, la cantidad y cualidad de efectos o propiedades que el entendimiento puede deducir de una definición dada es proporcional a la realidad o perfección de la cosa definida. Por ejemplo, las ideas de la esfera y de Dios difieren no sólo en cuanto una representa un objeto finito y la otra uno absolutamente infinito, sino también en cuanto que le permiten a la mente deducir realidades muy diversas: de la esfera deduce las propiedades de esa figura geométrica, mientras

[41] E1def3.
[42] E1p1.

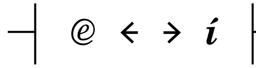
que de Dios, podría deducir toda la realidad. Para Spinoza, la perfección de una cosa no suprime su existencia, sino que la pone; al contrario, la imperfección suprime su existencia.[43] Si una mente tiene la idea positiva, clara y distinta de una sustancia infinita y perfecta, entonces un modo finito del pensamiento tiene una idea (esencia objetiva) a la que le corresponde la existencia de una sustancia con las propiedades con las que la piensa (esencia formal); y tendría certeza de que tal entidad existiría eternamente.[44] Así Spinoza podría superar el solipsismo del círculo cartesiano.

Supongamos que se acepta que hay sustancias y modos. ¿Cómo es que la mente podrá demostrar que sólo existe una sustancia y no muchas sustancias, como sostenía Descartes? Además, ¿cómo sabe que la sustancia no es trascendente? Se puede partir de reconocer la finitud de la mente, del cuerpo y de las cosas que los rodean. Esta finitud se da dentro de un mismo género, y no entre géneros distintos. Aquí se debe conceder que la diferencia entre cuerpos e ideas sea de género, aunque más adelante aclarará que esta diferencia de género se debe al atributo que modifican. La finitud del género del cuerpo consiste en que siempre hay un cuerpo mayor que lo delimita;[45] por ejemplo, la habitación en que se encuentra un cuerpo humano, el edificio que delimita esa habitación, la localidad que delimita a ese edificio, la región, el planeta, el sistema solar, etcétera. Por su parte, la finitud del género de las ideas se constata por la implicación lógica entre las ideas, que una idea sea implicada por otra; por ejemplo, la idea que expresan estas oraciones es comprendida por una mente, que a su vez es comprendida por el entendimiento infinito, luego por el atributo del pensamiento. Si las cosas que percibe la mente son finitas, aunque ella misma sea también finita, hay comunicación entre ellas y unas pueden afectar a otras. Tanto la mente como sus ideas deben ser entendidas por algo en

[43] E1p11d3 sostiene: "Poder no existir es impotencia y, por el contrario, poder existir es potencia (*como de por sí es notorio*)". *Cf.* E1p11e.
[44] E1p8e2.
[45] E1def2.

lo que ellas son; a la vez que eso por lo que son entendidas deberá de tener su apoyo en algo común a todas ellas, algo que todas ellas compartan. Eso que comparten será que expresan una misma esencia, la de una única sustancia, aunque la expresen de distinta manera. Todas las cosas son en la única sustancia y esta no necesita de ellas para ser, como tampoco para ser concebida. Por muy diferentes que sean las ideas, todas implican la idea de Dios y por medio de esta idea son comprendidas. Esta implicación muestra que pertenecen a un mismo género, que Spinoza mostrará que es realmente un atributo: todas las ideas son modificaciones de una sustancia cuyo atributo es el pensamiento, pues un atributo es lo que el entendimiento concibe como (*tamquam*)[46] constitutivo de la esencia de una sustancia.[47] Cada atributo expresa todas las propiedades divinas, por lo que cada atributo es infinito en su género, omnipotente, eterno, inmutable, necesario y único.[48] En cuanto que no lo produce la mente por sí sola, sino que es una condición sobre la que esta puede pensar, entonces debe ser producido por otra cosa y podría seguir en una regresión hasta que llegue a la sustancia. Lo mismo ocurrirá con los cuerpos: los cuerpos comparten algo en común que posibilita la relación entre ellos y que, por lo pronto, unos sean contenidos por otros. Eso que tienen en común será la sustancia extensa. Así, todos los cuerpos son modificaciones de una sustancia cuyo atributo es la extensión. Si bien cada atributo tiene autonomía epistemológica, no tiene autonomía ontológica; esto es, el entendimiento concibe cada atributo con independencia de los otros atributos, pero los refiere a todos a una misma esencia que es la de la sustancia. En la ontología spinozana no hay jerarquías ni causalidad entre los atributos divinos.

[46] E1p4d. Este adverbio ha generado mucha polémica entre los comentaristas del holandés para interpretar la realidad o idealidad del atributo. Ver Beltrán, *Un espejo extraviado*, pp. 18-33, en donde evalúa las distintas interpretaciones sobre la realidad o subjetividad de los atributos y se decanta por la segunda opción. Sobre los comentarios a favor de la subjetividad de los atributos, *cf*. Curley, *Behind the Geometrical Method*; Bennett, *Un estudio de la ética de Spinoza*; Gueroult, *Spinoza*. Vol. 1: *Dieu* (*Ethique 1*).
[47] E1def4.
[48] E1p10e.



Otra demostración *a priori* de la unicidad de la sustancia sostiene que el entendimiento concibe una sustancia a través de un atributo suyo. No hay dos o más sustancias con el mismo atributo,[49] pues dos o más cosas cuyos conceptos no se distinguen en nada[50] son absolutamente idénticas. Sustancias con distintos atributos tienen esencias distintas y, por tanto, no tienen nada en común entre sí y una no puede ser entendida por la otra, en cuyo caso una no puede ser causa de la otra.[51] En consecuencia, una sustancia no puede ser producida por otra sustancia.[52]

Spinoza introduce en la segunda demostración de E1p11 lo que Leibniz identificará como el principio de razón suficiente. Esta demostración pone a manera de axioma lo siguiente: "A cada cosa se le debe asignar una causa o razón tanto de que exista como de que no exista. [...] [E]sta razón o causa debe estar verdaderamente contenida o bien en la naturaleza de la cosa, o bien fuera de ella".[53] Este principio establece que, si se supone que ahora existe A pero no B, hay razones que explican tanto la existencia de A como la no existencia de B. Y esas razones estarán en la cosa o fuera de ella.[54] Para Spinoza, las razones de la existencia de la única

[49] E1p5.
[50] En el caso de la sustancia, el concepto es de aquello que constituye su esencia (E1p5d).
[51] E1p2, E1ax5, E1p3, E1ax4.
[52] E1p6, E1p6c.
[53] E1p11d3. Leiser Madanes ("El principio de razón suficiente en Spinoza", pp. 47 ss) ha mostrado que la pregunta de la metafísica leibniziana –a saber, por qué hay ser en lugar de nada–, es un intento por defender el cristianismo y la trascendencia de Dios, en contra de la filosofía de inmanentista de Spinoza. De haberla escuchado, el neerlandés habría encontrado absurda la pregunta leibniziana –y después heideggeriana–, dado que en el inicio nunca podría estar la nada –que considera impensable– sino la plenitud de ser, esto es, la necesidad de la existencia de Dios, así como la necesidad de la naturaleza, su producción. En cambio, el cristianismo detrás de la propuesta leibniziana –así como lo está también en la heideggeriana–, establece la trascendencia del ser con respecto al ente, en este caso el hombre. Inmenencia o trascendencia: se trata de dos propuestas filosóficas diametralmente diferentes que fundan dos hombres también diferentes. Cabe decir que Bennet ("Spinoza's Metaphysics," p. 61) sostiene que Spinoza identifica la necesidad lógica con la necesidad causal, es decir, hay una respuesta a toda pregunta *¿por qué?* Bennet critica esta identificación pues la considera una confusión de dos tipos de necesidad diferentes.
[54] Las razones de la existencia o de la inexistencia de los modos están fuera de ellos. Empero, estas razones no están dadas de antemano en Dios antes de pro-

sustancia están en ella misma. Es más, dado que es todo lo que hay, cualquier razón que se dé a favor o en contra de la existencia de lo que sea, se darían en la misma sustancia.

Por ello, un ser absolutamente infinito no es un determinado género del ser,[55] sino la pura existencia cuyo concepto se forma por sí mismo al margen de las demás cosas.[56] A partir de ello, Spinoza afirma que Dios existe necesariamente por sí mismo;[57] que es único, porque no hay otra sustancia fuera que él;[58] y que todo lo existente es concebido a través de él.[59] El neerlandés considera que es libre aquello "que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar".[60] La existencia de una cosa es necesaria o bien por su esencia o definición, o bien por su causa eficiente. Sólo Dios existirá necesariamente por su sola esencia, mientras que los modos serán necesarios pero por su causa eficiente; en cuanto se da esta, la cosa tiene que darse.[61] Asimismo, una cosa será imposible porque su esencia o definición implica una contradicción; o bien, en caso de que su esencia o definición no implique contradicción, será imposible si no se da la causa eficiente que requiere para existir.[62] Por ello, Dios es la única causa libre porque existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar.[63] El neerlandés no contrapone la libertad a la necesidad sino a la coacción, pues una cosa coaccionada [*coacta*] es aquella determinada a existir por otra cosa, así

ducirlos, sino que se encuentran en la *Facies*. Esto será tratado más adelante, cuando se considere los modos no existentes, el orden de la naturaleza y la *Facies*, *vid. infra*, pp. 87-94.

[55] Por ello, la definición de Dios no procede por género y diferencia (KV, I, 7, §9); de lo contrario, no podríamos enunciar la misma definición de Dios.

[56] El neerlandés reutiliza la distinción real cartesiana para hacer de la afirmación el principio especulativo de su ontología y, en lugar de definir la única sustancia por oposición, podrá definirla a partir de la univocidad y distinguirla a la vez, conservando su respectiva positividad. La fórmula de esta nueva lógica es *non opposita sed diversa*. *Cf.* Deleuze, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, p. 53.

[57] E1p11.

[58] E1p14.

[59] E1p15.

[60] E1def7.

[61] E1p33e1.

[62] *Idem*.

[63] E1p17c2.

como a obrar u operar por una razón cierta y determinada (*certâ ac determinatâ ratione*).[64] Dios es libre porque existe y obra por sus propias leyes y no coaccionado; es decir, no es determinado fuera de sí, como es el caso de las cosas que él produce. La libertad no es una causa incausada como en Descartes, sino una causa que surge de la necesidad como autonomía y autodeterminación.[65] En suma, Dios no tiene fines como tampoco los tiene la naturaleza.[66]

Spinoza también ofrece pruebas *a posteriori* de la unicidad de la sustancia. Estas pruebas recurren al principio de que cuanta más realidad (*realitatis*) tiene una cosa, más fuerza (*vis*) tiene para existir por sí misma y menos obstáculos encuentra para la realización de su potencia.[67] Spinoza no entiende por "*potentia*" el sentido aristotélico de oposición al acto, sino el sentido cusano de "*possest*",[68] es decir, como la identidad de la esencia y potencia en términos de la fuerza (*vis*) o el poder (*posse*) que es en acto (*est*). Una de las pruebas *a posteriori* parte de la afirmación de que poder existir es potencia y, viceversa, poder no existir es impotencia.[69] Si se acepta que actualmente existen cosas finitas e imperfectas –como los hombres–,[70] estas no podrían existir por sí mismas sino como afecciones de una sustancia, en

[64] E1def7.
[65] E1p7, E1p16, E1p17, E1p23. Como sostiene Javier Peña (*La filosofía política de Espinosa*, pp. 13-14), el concepto de libertad muestra el intento spinozano por conjugar realismo y racionalismo, los dos aspectos de la necesidad.
[66] E1Ap.
[67] E1p11e.
[68] Cusa (*cf. Trialogus de possest*, 1460) construye la palabra con el infinitivo del verbo poder (*posse*) y la tercera persona presente singular del verbo ser (*est*). *Cf.* Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, pp. 31-32. Esta concepción rechaza la existencia de esencias generales y universales y afirma que cualquier esencia es una cosa singular que no sólo existe en acto, sino que lo hace a través de una fuerza o poder determinado (*Ibid.*, pp. 184-85). Por ello, una esencia no empezará a existir ni dejará de existir, como tampoco cambia el poder particular que expresa. De ahí que se distingan las esencias por el particular poder o fuerza con la que existen. Por su parte, Eugenio Fernández (*Potencia y razón en B. Spinoza*, p. xii) define el concepto de *potentia* en Spinoza en sentido amplio y fuerte: "[...] potencia ontológica, esencialmente capaz de hacer ser y activa de hecho, que se distingue netamente de la "potestad" o del poder, y se expresa en el deseo, la duración, la alegría [...]".
[69] E1p11d3.
[70] Esta demostración es muy cercana a la tercera vía para la demostración de Dios de Santo Tomás: *Suma Teológica*, I, 2, 3; *Suma contra gentiles*, I, 13.

cuyo caso tal sustancia debe existir necesariamente por sí misma[71] y ser infinita aunque sólo tuviera un atributo.[72] La segunda demostración *a posteriori* parte de que las ideas no sólo representan objetos distintos, sino también expresan distintas realidades.[73] Si se acepta que la esencia de la sustancia no puede concebirse sino como existente y que no es causada por otra sustancia, se concluye que una sustancia es *causa sui*, es decir, es producida por sí misma.[74] A partir de la identidad de perfección y realidad en toda cosa,[75] la sustancia es infinitamente perfecta porque su perfección es su misma realidad sin que esta expresión tenga una connotación moral.[76] Por ello, el Dios de Spinoza no es el Dios de Descartes. Aún más, podemos pensar a la única sustancia como una actividad pura que al mismo tiempo se ejerce de muchas maneras y, conforme más potencia tiene, más constituciones tendrá; es decir, más atributos la expresarán.[77] Por lo tanto, no hay razón para limitar esa potencia y no pensar que esa sustancia tiene una infinidad de atributos, cada uno de los cuales deberá concebirse por sí mismo.[78]

Aunque Spinoza concluya que Dios tiene una infinidad de atributos, el análisis de las ideas y sus objetos concluye que la mente sólo conoce dos atributos. Esto porque mostrará que las ideas sólo representan dos géneros de cosas que

[71] E1p7.
[72] E1p8.
[73] Estos caracteres distinguen entre una idea como esencia objetiva y una idea como esencia formal u objeto ideado (*ideatum*, TIE §§33 ss., ver Vidal Peña en su traducción a la *Ética*, p. 66, nota 12). Decía Descartes en su tercera meditación: "si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí. […] a saber: si tales ideas se toman sólo en cuanto que son ciertas maneras de pensar, no reconozco entre ellas diferencias o desigualdad alguna, y todas parecen proceder de mí de un mismo modo; pero, al considerarlas como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, entonces es evidente que son muy distintas unas de otras. En efecto, las que me representan substancias son sin duda algo más, y contienen (por así decirlo) más realidad objetiva, es decir, participan, por representación, de más grados de ser o perfección que aquellas que me representan sólo modos o accidentes" (Descartes, *Meditaciones*, III, pp. 168-69; AT, VII, 40; cf. AT, IX, 31-32).
[74] E1def1, E1p7d.
[75] E1def6.
[76] E1p33e2.
[77] E1p9.
[78] E1p10.

son en sí mismas y se conciben por sí, a saber, cosas extensas y cosas pensantes: "No sentimos ni percibimos ninguna cosa singular aparte de los cuerpos y los modos del pensar".[79] Dentro de la filosofía spinozana, sentir un cuerpo y pensar ideas prueban *a posteriori* la existencia de una sola sustancia. En suma, el criterio para saber que hay una sustancia y que esta es única, es que el hombre piensa ideas y actúa junto con cuerpos. El neerlandés sostiene que, a pesar de ignorar algunos de sus atributos, esto no le impide conocer adecuadamente dos de ellos.[80] Sin embargo, esta no es la dualidad cartesiana pues no se trata de dos sustancias distintas sino del paralelismo de dos concepciones diferentes de las mismas constituciones de la esencia de una misma sustancia.[81] Spinoza no se enfrenta al problema cartesiano y el del ocasionalismo de relacionar dos sustancias y atributos distintos. Se suele recurrir al término geométrico "paralelismo" para indicar la estrecha relación que hay entre los atributos en la filosofía spinozana.[82]

La demostración *a priori* del atributo del pensamiento sostiene que podemos concebir un ser que puede pensar infinitos modos, por lo que tendrá una capacidad infinita de pensar; así, el pensamiento es un atributo divino.[83] La demostración *a posteriori* sostiene que, si hay modos de pensar –como amor, deseo, ideas, etcétera–[84] entonces expresarán a Dios de cierta manera y debe haber un atributo que los englobe y que estos, a su vez, impliquen para poder ser concebidos.[85]

Una demostración *a posteriori* de la extensión procede por medio de la potencia de actuar: cuantas más acciones puede realizar un cuerpo, más perfecto es; habrá un atributo que englobe tales acciones y que, a su vez, estas impli-

[79] E2ax5.
[80] Ep 56, p. 261.
[81] E2p7e.
[82] Por ejemplo, *cf*. Gueroult, *Spinoza, L'Ame*; Deleuze, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, pp. 23 ss, 43-44, 102-03.
[83] E2p1e.
[84] E2ax2, E2ax3, E2ax5.
[85] E2p1d.

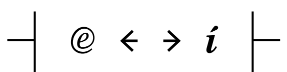
quen para poder ser y ser concebidas.[86] Otra demostración *a posteriori* sostiene que, si hay cuerpos –como el que cada hombre siente como el suyo–[87] entonces expresarán a Dios de cierta manera[88] y debe haber un atributo que los englobe y que estos, a su vez, impliquen para poder ser concebidos.[89]

La definición de Dios no es una definición teológica[90] porque no se basa en dogmas –ya sean impresos en las Sagradas Escrituras o afirmados en Concilios–. Tampoco procede por oposición, por negación ni por abstracción[91] de las características de lo finito pues lo finito es una negación parcial de la existencia absoluta de una naturaleza, por lo que su negación o abstracción no puede deducir esta afirmación.

La causalidad inmanente

Aún si se aceptara que los fenómenos son modos de una sustancia, ¿por qué se le debe conocer para entender los fenómenos? Se puede plantear esta pregunta desde el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, de John Locke (1632-1704), publicado en 1690. Aunque Spinoza no pudo conocer esta obra, pues muere 13 años antes de su publicación, una filosofía fundada en el concepto de sustancia –como la filosofía de Spinoza– debería de responder a algunas de sus críticas a dicho concepto. Locke utiliza una metáfora para desacreditar el recurso al concepto metafísico de sustancia para conocer los fenómenos. La metáfora dice que si un filósofo hindú hubiera conocido el concepto de sustancia, entonces se habría ahorrado muchos dolores de cabeza al momento de apoyar la Tierra en un elefante, y este en una

[86] E2p2d.
[87] E2def1, E2ax4, E2ax5.
[88] E1p25c.
[89] E2p2d.
[90] Desde la perspectiva spinozana, la teología procede por luz sobrenatural al grado de que es imposible una teología racional: se trataría de la supeditación de la razón (que es autónoma) a creencias no racionales. *Cf.* Chaui, *Política y profecía*, pp. 17-19.
[91] La sustancia spinozana no es una abstracción de la realidad, pues el proceso de abstracción desvincula la misma realidad.



tortuga.[92] Sin entender qué es una sustancia, como tampoco entiende por qué una tortuga soportaría a un elefante, ese filósofo hindú habría fundado la realidad fenoménica como accidentes de la sustancia. Según la crítica de Locke, no hay gran diferencia entre fundar la realidad en el concepto de sustancia que en una tortuga gigante. Locke separa metafísica y epistemología,[93] de manera que puede aceptar a *grosso modo* la metafísica cartesiana –pues acepta que hay una realidad material y una realidad pensante–, pero no por ello tiene que aceptar que se debe comprender la realidad pensante a través del concepto de sustancia. Para el inglés, es suficiente con conocer las operaciones del entendimiento para tener ideas claras y distintas de algunas cosas. El supuesto soporte metafísico de las cualidades que se perciben, es un soporte externo al entendimiento, por lo que es una idea que no es clara ni distinta y, por tanto, incognoscible al fin y al cabo, según el inglés.[94] Locke propone el concepto epistemológico de relación como mejor medio para comprender la realidad fenoménica: para conocer el concepto de paternidad, por ejemplo, no se requiere el conocimiento de todos los padres, sino que se puede formar con el conocimiento de algunos de ellos;[95] y ese concepto de paternidad no variará aunque se conozcan a muchos padres. Así, la crítica de Locke en contra del concepto de sustancia es justa en cuanto que este se refiera a una entidad metafísica externa al alma.

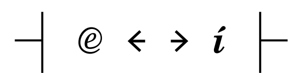
La interesante crítica de Locke a las sustancias tiene por lo menos un inconveniente. A través del concepto de rela-

[92] John Locke, *Ensayo*, II, 13, 19. Sobre esta crítica, *cf*. Ramos-Alarcón "Alma y naturaleza en Descartes, Locke y Spinoza".

[93] Locke rechaza que existe las ideas tengan una cantidad de realidad. Si se recuerda aquello que Descartes planetaba en su tercera meditación –en donde distinguía la idea como representación mental y como cosa con cierto grado de realidad–, Locke sólo acepta que sea una representación mental. Así para el filósofo inglés, la diferencia entre la idea de sustancia y la idea de una mesa, por ejemplo, no es más que el objeto que representan, pero no que tengan una cantidad de realidad de por sí. En términos cartesianos y spinozanos, sólo habría realidad objetiva, pero no realidad formal.

[94] Locke, *Ensayo*, II, 23, 2-4.

[95] *Ensayo*, II, 25, 8.



ción se pierde la homogeneidad conceptual que obtenía el concepto de sustancia. Si se restringe el conocimiento al uso de conceptos relacionales como paternidad, maternidad, amistad, etcétera, entonces el conocimiento se limita a los conceptos relacionales que se tengan. Se podría decir que esos conceptos se obtienen por medio del mismo proceso de conocimiento, en cuyo caso se podría preguntar por qué el concepto de sustancia no se podría conocer así, como una relación entre sustancia y sus modos. Si esto se rechaza, entonces se tendría que afirmar que el entendimiento ya cuenta con ciertos conceptos relacionales y que no puede conocer más. En cuyo caso se reduce mucho la comprensión de la realidad.

Spinoza no puede conocer esta crítica al concepto de sustancia, pero sí conoce los problemas que enfrenta el concepto de sustancia a través de las objeciones a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Si bien retoma la definición cartesiana de sustancia, el neerlandés se tomará muy en serio la duda metódica y la aplica a la metafísica cartesiana. La única manera de salir del solipsismo es que el alma no sea una sustancia finita, sino una modificación de la única sustancia, que sigue el mismo orden causal que su objeto, un cuerpo humano; por ello, Spinoza no utiliza el término *Anima* (alma) sino *Mens* (mente), para referirse a este modo del atributo del pensamiento. Así, pondrá la definición de sustancia a la manera genética y afirma que sólo hay una sustancia y todo cuanto existe es una modificación suya.

¿Acaso Spinoza no está haciendo lo mismo que el filósofo hindú de la crítica lockeana? ¿Con qué criterio puede detener la regresión al infinito con el concepto de sustancia? Por lo menos hay dos criterios para detener la regresión y contar con un principio de la realidad, sea pensante o extensa: la productividad y la inmanencia del principio. Por eso las primeras proposiciones del primer libro de la *Ética* buscan demostrar *a priori* la existencia de una sola sustancia, pues se trata de demostrar la productividad de la definición de Dios y que todo cuanto existe no es más que cierta negación parcial de esa realidad; por lo que esta negación

expresa cierta realidad. Si bien el TIE reconocía la relevancia de la causalidad para comprender las cosas, hay un tipo de causalidad que Spinoza todavía no desarrollaba cuando redacta el TIE –en su juventud– y que desarrolla desde la primera definición en la *Ética*, a saber: la causalidad inmanente. Mientras que el TIE no puede demostrar la existencia extramental de las entidades que piensa genéticamente,[96] la *Ética* busca hacerlo por medio de la causalidad inmanente. Esta causalidad fundamenta que la mente piense la esencia íntima de cosas (como la esfera) y deduzca sus propiedades, a la vez que evite el solipsismo. La mente no es una sustancia finita, ni está separada de Dios, pues este no es trascendente. Antes bien, la mente es una negación parcial del pensamiento divino o, lo que es lo mismo, es el mismo pensamiento divino, pero determinado de cierta manera;[97] es una modificación de Dios que expresa su potencia de pensar; es decir, la mente puede entender como lo hace la única sustancia, como el ejemplo de la esencia íntima de la esfera.

La causalidad inmanente sostiene que todo cuanto es, es en Dios y que sin Dios nada es ni es concebido.[98] Dios produce los modos sin desentenderse de ellos. Este Dios no es el de los deístas,[99] que es una divinidad trascendente, una especie de gran relojero que se retira al terminar su obra y de vez en cuando regresa para ajustar la maquinaria. Antes bien, el Dios de Spinoza es inmanente, pues en cuanto su esencia y existencia son la misma cosa,[100] entonces es su

[96] Ferrater Mora (*Diccionario*, p. 554, 3ª) muestra que la definición genética ofrece la esencia desde el intelecto, pero no la esencia en sí desde la cosa.
[97] Sobre esto se abundará en los siguientes capítulos. *Vid. infra*, pp. 98-101.
[98] E1p15, E1p18.
[99] El deísmo es la doctrina de una religión racional o natural que no se basa en la revelación histórica de Dios, sino en su manifestación en la razón humana. Hay diversos tipos de deísmo: mientras que Herbert de Cherbury (*De Veritate*, 1624) y el deísmo platónico de Cambridge consideraba que Dios gobernaba tanto el mundo físico como el moral, el deísmo francés (por ejemplo Voltaire, que utiliza la palabra “teísmo” para referirse al deísmo, *cf. Diccionario Filosófico*, 1764, art. Ateo, teísta; *Tratado de metafísica*, 9) consideraba que el universo es una máquina ordenada y compleja y es razonable pensar que un gran diseñador lo creó y es responsable de él, pero ya no tiene comunicación con él, por lo que es un amo ausente y las plegarias, súplicas y esperanzas son estériles. Cabe decir que Kant distingue deísmo y teísmo (*KrV*, *Dialéctica*, III, §VII).
[100] E1p20.

misma potencia con la que él existe y actúa y la potencia con la que todas las cosas existen y actúan.[101] En contra de la equivocidad de la causalidad que Descartes introduce para evitar el panteísmo,[102] Spinoza afirma que Dios, al causarse a sí mismo, causa todas las cosas con absoluta necesidad.[103] En consecuencia, la única sustancia no es causa transitiva de los modos,[104] sino que causa las cosas y permanece en ellas como su potencia, fuerza o causa interna, pues cada una es una particular expresión del poder divino. Cada uno de los modos es un grado irreductible de la misma potencia divina.[105] La única sustancia es causa inmanente de todas las cosas y permanece en ellas como su ser,[106] a la vez que ellas existen en la sustancia y se conciben a través de ella.[107] Spinoza afirma que los antiguos hebreos y el mismo Pablo percibieron esta causalidad inmanente,[108] pues considera una verdad eterna el principio paulino que afirma que en Dios vivimos, nos movemos y existimos.[109] La causalidad in-

[101] E1p34. En E2p3e lo llamará "*actuosa essentia*"; *cf*. CM II, 11, p. 275.
[102] Descartes, *Principios*, I, 51; Respuestas a las segundas objeciones, *Meditaciones*, AT, IX, 108. *Cf*. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 63-69.
[103] E1p16, E1p25c, E1p25e, E1p34d.
[104] E1p18d.
[105] Leibniz critica a Spinoza que sus modos son fantasmas o proyecciones de la única sustancia, pues ésta se quedaría con toda la actividad; es más, el filósofo alemán calificaba a Descartes como el padre del spinozismo porque el francés afirmaba que la extensión era inerte y pasiva; a la vez, consideraba que los ocasionalistas serían spinozistas, pues retiran todo principio de acción.
[106] E1p18.
[107] E1p15. Spinoza recurrirá a los conceptos cusanos de *complicatio* y *explicatio* para afirmar la permanencia de los modos en la sustancia al estar sus esencias englobadas (*complicatio*) en la sustancia, a la vez que la sustancia permanece en los modos en cuanto éstos la expresan o desarrollan (*explicatio*) en la duración. Ver Cusa, *Docta ignorancia*, II, caps. 3-6.
[108] Spinoza remite la percepción de la causa inmanente a los primeros momentos de la religión en una epístola a Oldenburgh, secretario de la *Royal Society*: "Afirmo, en efecto, que Dios es causa inmanente, como se dice, de todas las cosas, y no transitiva; aún más, que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios, lo afirmo yo con Pablo y quizá también, aunque de otro modo, con todos los antiguos filósofos e incluso, me atrevería a decir, con todos los antiguos hebreos, en cuanto se puede colegir de algunas tradiciones antiguas, pese a sus adulteraciones sin número" (Ep 73, p. 307, de Spinoza a Oldenburg, nov-dic, 1675).
[109] La cita bíblica es de *Hechos* 17:28. Es importante notar que este pasaje es una cita extrabíblica, en donde Pablo cita a Arato. Pero en los siglos XVII y XVIII muchos filósofos se apoyan en Pablo para "darle" fuerza al mundo; por ejemplo, Nicolás Malebranche, Samuel Clarke y George Berkeley. Pero Spinoza considera que este principio fue malinterpretado por los nuevos cristianos, primeros

manente libera a la existencia de toda determinación extrínseca a ella misma[110] y rechaza jerarquías ontológicas como la neoplatónica entre el Uno y el ser.[111]

La naturaleza naturante comprende la pura actividad de Dios, esto es, Dios en cuanto que es causa libre y expresa su esencia eterna e infinita en sus infinitos atributos. En cambio, la naturaleza naturada comprende el producto de la necesidad de la naturaleza divina, esto es, las infinitas cosas de infinitos modos en cuanto que son en Dios y que no pueden ser concebidos sin Dios.[112]

Conclusiones: la definición de Dios en el método geométrico spinozano

Las proposiciones son enunciados que demuestran cosas existentes por medio del entendimiento, por lo que deben ser sometidos a disputa o contradicción para demostrar o negar sus objetos.[113] Para Spinoza son de suma importancia las demostraciones pues "los ojos de la mente, con los que ve las cosas y las observa, son las demostraciones

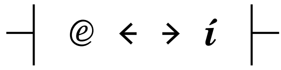
adulteradores de la verdadera doctrina cristiana. *Cf.* Gueroult, *Spinoza, L'âme (Ethique 2)*, pp. 585-86.

[110] Desde la perspectiva de la causalidad inmanente no hay una jerarquía ontológica entre las modificaciones de la sustancia, por lo que afirma la horizontalidad del ser.

[111] Cusa, *Docta Ignorantia*, I, p. 32; II. Para Deleuze (*En medio de Spinoza*, pp. 23-25), la historia de la filosofía ya había intentado afirmar una sola causalidad a través de la liberación de factores externos a la causalidad inmanente, pero el temor de confundir Dios y criatura llevó a distinguir el orden de la unidad y el del Ser. En su *Parménides* (144a-145b), Platón presentaba distintas relaciones posibles entre el Uno y el Ser (*Cf.* Platón, *República*, 511b. Bréhier, *Historia de la Filosofía 1*, pp. 118-19). Pero será Plotino quien conforme una metafísica en donde la unidad es causa emanativa del Ser y, por lo tanto, está jerárquicamente antes de él (Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 3; V, 9, 3). Asimismo, esta metafísica afirma que el Ser es causa inmanente de los seres, lo que significa que complica o comprende en sí mismo a todos los seres, a la vez que cada uno de ellos explica al Ser (*Ibidem*, V, 1, 7). A pesar de que este doble movimiento de complicación y explicación del Ser a través de una causalidad inmanente (*Ibidem*, VI, 9), en la metafísica de Plotino la unidad determina extrínsecamente al Ser como su causa emanativa, por lo que el Ser depende jerárquicamente de la unidad.

[112] E1p29e.

[113] El cuarto capítulo se centrará en resolver cómo puede relacionarse el lenguaje con el pensamiento científico en la filosofía de Spinoza.



mismas".[114] Las definiciones, axiomas y postulados que sirven de principios o semillas para demostrar proposiciones que, a su vez, sirven para demostrar subsiguientes proposiciones. Para Spinoza el método geométrico es la concatenación de las ideas según el entendimiento.[115] Este sigue el mismo orden y la misma conexión que su causa inmanente y, quien lo sigue, conoce de la misma manera en que lo hace Dios. Así como ni Dios ni la Naturaleza actúan con vistas a causas finales, este método prescinde de prejuicios como las causas finales, de manera que libera la metafísica de los procesos y jerarquías teleológicas: en lugar de relacionar las ideas según cierto fin o ciertos dogmas, el método geométrico relacionará los conceptos de las cosas en el plano inmanente del ser.

El orden sintético comienza con principios indemostrables y evidentes por sí mismos. Empero, para cualquiera que haya leído por primera vez las definiciones y axiomas de la *Ética*, no los encontrará muy evidentes. Si bien para el neerlandés toda verdad es norma de sí misma,[116] Garret recuerda que Spinoza nunca afirma que toda verdad sea autoevidente.[117] No podemos presuponer que Spinoza considere que cualquiera que comprenda los términos involucrados en sus definiciones y axiomas aceptaría sin dudar que estos sean claros y evidentes. La diferencia que Spinoza pone entre definiciones, axiomas y postulados radica en su intensión y extensión conceptual.

Los axiomas establecen la forma de actuar, fija y determinada de ciertas cosas, por lo que funcionan como leyes para

[114] E5p23e.
[115] *Cf.* E1Ap. Al inicio del Apéndice al primer libro de la *Ética*, Spinoza dice que en el primer libro ha expuesto las propiedades y atributos divinos según cierta concatenación; quienes no la acepten será porque tienen muchos prejuicios, como el de una voluntad divina como libre albedrío o el de que actúa con vistas en causas finales. Para evitar tales prejuicios, escribe el Apéndice.
[116] E2p43 afirma: "Quien tiene una idea verdadera sabe simultáneamente que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la verdad de la cosa". Por su parte, E2p43e sostiene lo siguiente: "Ciertamente, al igual que la luz se manifiesta a sí misma y a las tinieblas, así la verdad es norma de sí misma y de lo falso".
[117] Don Garret, "Truth and Ideas of Imagination in the *Tractatus de Intellectus Emendatione*", p. 156.

muchas cosas diferentes.[118] De ahí que la demostración geométrica recurre a ellos como condiciones de las acciones de aquello que se esté tratando. Hay dos tipos de axiomas:[119] unos axiomas son proposiciones tautológicas que cumplen con la condición de la autoevidencia;[120] otros axiomas son proposiciones generales cuya evidencia depende de la experiencia.[121] Empero, una vez aceptados como verdaderos, todos los axiomas funcionan como principios evidentes que articulan los objetos ideados por las definiciones y las proposiciones que se van demostrando.

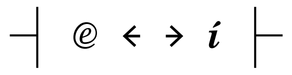
Por su parte, cada libro de la *Ética* abre con una serie de definiciones destinadas a aclarar conceptos polémicos como Dios, la sustancia, los atributos y los modos.[122] También hay dos tipos de definiciones: la *nominal* –como las definiciones de sustancia, atributo y modo– que establecen qué debe entender el lector por los términos definidos para que, junto a los axiomas y, en su caso, otras proposiciones, demuestre proposiciones; y la definición *real*, que "sirve para explicar una cosa, de la cual sólo se busca la esencia, ya que sólo de ella se duda".[123] La definición de Dios es una definición real porque pretende explicar cómo es la única sustancia fuera del entendimiento. Una definición real se distingue del axioma y del postulado en cuanto que sólo se aplica a la esencia de las cosas o a sus afecciones, mientras que, como ya se dijo, el axioma y el postulado se aplican a muchísimas cosas. El fundamento ontológico de la definición real es la causalidad inmanente pues, para Spinoza, toda cosa existente es producida por algo, de manera que esta

[118] *Cf.* TTP, IV, p. 57. Este pasaje será estudiado en el siguiente capítulo, *vid. infra,* p. 81, nota 31. En ese capítulo también serán estudiados los postulados, que también funcionan como leyes, pero aplican a los seres humanos. *vid. infra,* pp. 102-06.
[119] *Cf.* Edwin Curley, "Spinoza's Geometrical Method", pp. 152 ss.
[120] Por ejemplo, los primeros tres axiomas del segundo libro de la *Ética*.
[121] Por ejemplo, los axiomas que hablan de lo que siente el hombre, como E2ax4, E2ax5 y los axiomas incluidos en la física que sigue a E2p13e, que serán estudiados en los siguientes capítulos.
[122] Sobre la discusión entorno a la función de las primeras demostraciones de la *Ética*, *cf.* Bennett, *Un estudio de la ética de Spinoza*; Curley, "Spinoza's Geometrical Method", y Aaron Garrett, *Meaning of Spinoza's Method*.
[123] Ep 9, p. 42.

causa determinará qué sea la cosa. De ahí que el hombre sólo conozca las cosas por medio de sus causas.[124] La definición real de una cosa le permite a la mente percibir su esencia íntima[125] y deducir de ella clara y distintamente cuantas consecuencias se siguen de ella. Así como mostró la definición genética del círculo o de la esfera, la definición genética es el paradigma de una definición real para el neerlandés, pues permite a la mente deducir sus propiedades. Es esta actividad de la mente la que le asegura si la idea que tiene es verdadera: es verdadera si produce su misma realidad. Así, la mente sabe que la verdad es norma de sí misma: quien tiene una idea verdadera como la esencia íntima de la esfera, no puede dudar de la verdad de su idea;[126] con dicha idea tiene el criterio de su propia verdad.

Ahora, no es lo mismo la definición perfecta de la esfera y la definición perfecta de Dios. Si bien la primera ofrece a la mente las propiedades de una figura geométrica, la segunda debería de ofrecer toda la realidad existente, tanto los modos como sus propiedades. La mente humana podrá saber que tiene una idea verdadera de Dios en cuanto esta sea norma de sí misma, esto es, que dicha idea le permita a la mente deducir cualquier realidad. Cabe preguntarse: ¿acaso la mente humana puede deducir toda la realidad de la definición perfecta de Dios? Como se verá más adelante, la mente humana no es el entendimiento absolutamente infinito de Dios, por lo que no puede deducir toda la realidad de la sola esencia íntima de Dios. Pero lo que sí puede hacer es que, a partir de una idea adecuada de Dios, la mente humana conoce las condiciones de existencia de cualquier cosa que le afecte o que ella misma produzca. Y la mente es constantemente afectada por cosas, de manera que el trabajo del conocimiento consiste, antes que nada, en conocer lo que afecta a la misma mente y, con ello, conocerse a sí misma. En efecto,

[124] E1ax4.
[125] Spinoza sostiene que: "para que la definición sea perfecta, deberá explicar la esencia íntima de la cosa y evitar que la sustituyamos indebidamente por ciertas propiedades" (TIE §95).
[126] TIE §108; *cf*. E2p42, E2p43, E2p43e.



dadas las características que Spinoza atribuye al entendimiento divino, todo aquello que el entendimiento concibe que es coherente consigo mismo, existirá. Asimismo, la mente podrá poner en duda todo aquello cuya idea no es criterio de sí misma, sino que exige el cotejo con su objeto.[127] Esto será precisamente el tema de los objetos de la imaginación, que serán estudiados a partir del tercer capítulo del presente libro. Antes de ello, el próximo capítulo tiene que aclarar la potencia de pensar de la mente humana, para poder hacer las deducciones descritas en el presente capítulo. De lo contrario, el presente capítulo no pasará de ser una carta de buenas intenciones. Y para hacerlo, debe conocer la potencia de actuar de su objeto, que es el cuerpo humano. En suma, debe conocer qué es la naturaleza humana.

[127] E1ax4; E1ax5; E2p43; E2p43e; KV, II, 15; TIE §§33-36; *cf*. Domínguez, *Spinoza*, p. 30. Esto será objeto de los siguientes capítulos.

2
Conocer la naturaleza humana



> [N]ada se hace en la naturaleza que pueda ser atribuido a vicio suyo, pues la naturaleza es siempre la misma y en todas partes una y la misma su virtud y su potencia de obrar.
>
> Spinoza, Prefacio al tercer libro de la *Ética*

El problema de una definición imperfecta de la naturaleza humana

Spinoza no se haría la pregunta sobre cómo deducir de la idea de Dios la esencia y existencia de cosas que ignora absolutamente. Esta pregunta no tendría sentido para él, pues es imposible pensar en algo que se ignora absolutamente. Por más inadecuado que sea el conocimiento que se tiene de algo, ya es cierto conocimiento. Antes bien, la pregunta que se formula es cómo deducir de la idea de Dios la esencia y existencia de las cosas que le afectan sea positiva, sea negativamente, para que así puedan afectarle positivamente. El capítulo anterior mostró ciertas operaciones que realiza la mente humana, como la aplicación del método geométrico por parte de Spinoza. Esta aplicación requiere de definiciones perfectas de las cosas cuyas propiedades y efectos busca deducir, así como axiomas que sirven de andamiaje para ello. Pero, ¿cómo es posible que la

mente humana aplique el método geométrico? ¿Cuáles son los fundamentos cognitivos y físicos para que lo pueda hacer? ¿Cómo se deducen estos de la definición perfecta de Dios? Responder a estas preguntas es aclarar la concepción spinozana de la naturaleza humana.

Los modos infinitos inmediatos: la existencia atemporal

A partir de la necesidad de su naturaleza, Dios causa infinidad de cosas en infinitos modos. Esta causalidad no es una emanación, sino que es la misma *causa sui*. El entendimiento infinito deduce infinidad de ideas de la infinidad de modos que se siguen en los infinitos atributos de Dios.[1] Esto es lo mismo que decir que Dios actúa con la misma necesidad con la que se entiende a sí mismo,[2] por lo que nunca produce algo contradictorio. Cada propiedad que el entendimiento deduce de la esencia de la sustancia también es un efecto producido por ella, salvo las propiedades analíticas, como la existencia necesaria, la infinitud, la unidad, la inmutabilidad, etcétera. A partir de E1ax4 –el conocimiento del efecto implica el conocimiento de la causa–, el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las causas de las cosas;[3] es decir, se reafirma el principio epistemológico de que conocer verdaderamente algo es conocerlo por sus primeras causas. Esto es posible porque Dios expresa paralelamente su esencia eterna e infinita a través de una potencia de actuar y otra de pensar;[4] es decir, a la vez que realiza infinitas acciones, piensa infinitas ideas o, bien, toda realidad formal que se sigue de Dios también se sigue como realidad objetiva. En

[1] E1p16.
[2] E2p3e.
[3] E2p7; *cf*. E2p7d, E2p19d, E2p20. Gueroult, *Spinoza. L'Âme*, p. 41.
[4] E2p7c. El texto sostiene: "la potencia de pensar de Dios es igual que su potencia actual de obrar. Esto es, que cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, a partir de la idea de Dios, según el mismo orden y con la misma conexión" (E2p7c). *Cf*. TIE §42.

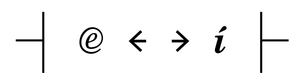
otros términos, el poder de actuar de Dios corresponde a su poder de pensar. Ambos poderes son paralelos, pues el orden y conexión de las esencias objetivas es el mismo que el orden y conexión de las causas de las esencias formales.[5] El primer orden es el de la potencia del pensamiento de Dios, mientras que el segundo es el orden de la potencia de actuar de Dios. Dios se expresa en el mismo atributo del pensamiento a través de ambos poderes. De ahí que la teoría spinozana de la definición pueda afirmar la transposición de la fórmula epistemológica "ser concebido por" a la ontológica "ser causado por".[6]

Naturaleza naturada	Modos finitos (duraciones)	Cuerpos (humanos y otros)	Ideas (ideas y mentes humanas)
	Modo mediato infinito (Todo)	Figura Total del Universo de la extensión	(Idea de la) Figura Total del Universo
	Modo inmediato infinito (esencias)	movimiento y reposo	entendimiento absolutamente infinito
Naturaleza Naturante	Modos / Atributo	Extensión	Pensamiento

Figura 1. Tabla de los modos

Es importante aclarar que el entendimiento infinito no es una propiedad divina, sino que es la primera modificación de Dios, pero en el atributo del pensamiento. En una epístola, Spinoza llama a este el entendimiento absolutamente infinito (en adelante, EAI).[7] Por esto, pertenece a la naturaleza naturada, no a la naturaleza naturante (ver figura 1). Esta primera expresión de Dios es una modifica-

[5] E2p6c, E2p7, E2p7c y E2p7e.
[6] E1p16c; "*causa sive ratio*", E1p11d2.
[7] Spinoza utiliza el término *Intellectus Absolute Iinfinitus* en su epístola a Schuller, Ep 64, p. 278, de 1675.



ción inmediata e infinita.[8] Existe *sub specie aeternitatis*, pues no es eterno *per se*, sino por su causa inmanente, la actividad divina que siempre se manifiesta. Este modo es la idea que Dios tiene de sí mismo y de todo lo que se sigue necesariamente de su esencia:[9] el pensamiento divino sigue el principio de no contradicción, por lo que produce todo cuanto no es contradictorio. Esto no resta valor a los otros atributos frente al pensamiento, porque las ideas corresponden a modos que Dios produce en otros atributos: el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas.[10] La potencia de pensar de Dios es lo mismo que su potencia de actuar: lo que se sigue formalmente (potencia de actuar), se sigue objetivamente (potencia de pensar).[11] Dios no tiene un conocimiento de las cosas antes de producirlas,[12] sino que las conoce conforme las produce. El Dios de Spinoza no es el demiurgo de Platón,[13] que piensa las cosas antes de ordenarlas. En su TTP, el neerlandés identifica este EAI con la voluntad divina pero, por precisión utiliza los términos "entendimiento divino o infinito" cuando considera la verdad eterna expresada por una idea verdadera, mientras que "voluntad o decreto divi-

[8] E1p21.
[9] E2p3.
[10] E2p7.
[11] E2p7c.
[12] E2p6c.
[13] Los argumentos platónicos sobre el dios artesano en el *Sofista* y en el *Timeo* presuponen la concepción griega de la prexistencia del mundo material. Estos argumentos descartan que la causa del orden de la naturaleza sea la misma naturaleza, pues considera que esta no tiene inteligencia para crear algo que muestra orden, inteligencia y arte divino. La causa radicaría en un dios artesano, pues, según el argumento, la naturaleza es incapaz de dar aquello que no tiene y, antes bien, requiere de una causa fuera de sí. *Cf. Sof.* 265c-e. Según el *Timeo* (29e-30a) de Platón, las razones se encuentran en las mismas características del dios artesano, pues este busca que todo llegue a ser lo más semejante posible a sí mismo. Él es bueno, óptimo, espléndido, no es mezquino, ni malo y cuando se encuentra con cosas visibles pero caóticas y desordenadas, las conduce al orden según su propia naturaleza, que ordena y embellece. Este argumento encuentra en las características del demiurgo el principio de inteligibilidad de la realidad: todo lo existente expresa un mismo principio; las diferencias entre las cosas existentes radica en cuanto cada una de ellas era distinta de por sí y el demiurgo produjo lo mejor de cada una de ellas a partir de sus respectivas posibilidades. El demiurgo como principio de inteligibilidad de la realidad comprende la unidad de la razón, de la belleza, del bien y del orden. *Cf. Tim.* 30a-b, *Rep.* VII 530a5-7.

no" cuando repara en que esa verdad y su objeto dependen de la necesidad de la naturaleza divina.[14]

Ahora, el modo inmediato infinito de la extensión es el movimiento y el reposo (en adelante MR, ver figura 1).[15] Este modo es la misma modificación que el EAI, pero expresada por medio del atributo de la extensión. Así como el EAI, el MR es una modificación inmediata porque se sigue de la naturaleza absoluta del atributo.[16] Es infinita porque no hay otra cosa de su misma naturaleza que la pueda delimitar, sino que es toda esa naturaleza.[17] Asimismo, existe *sub specie aeternitatis* porque no es eterna por sí misma, sino porque expresa inmediatamente la esencia eterna de Dios.[18] Este modo comprende una infinidad de grados de potencia de movimiento y de reposo; esto es, comprende una infinidad de esencias formales, que son formas o proporciones de movimiento y de reposo (en adelante, PMR). Las esencias formales no se confunden entre ellas porque cada una es una relación distinta de movimiento y de reposo: mientras que una esencia formal es la proporción de más movimiento y menos reposo, otra esencia formal es la proporción de menos movimiento y más reposo. Ya se habló del ejem-

[14] TTP, IV, pp. 62-63. Esto empata con el orden fijo e inmutable de las cosas naturales: Dios sancionó sus decretos desde la eternidad y no cambia de parecer, por lo que sus efectos tampoco cambian. Nos dice en un escolio del primer libro de la *Ética*: "los decretos de Dios han sido sancionados por Dios mismo desde la eternidad. Pues de otra manera se argüiría en Dios imperfección e inconstancia. Pero como en la eternidad no se da *cuándo, antes ni después*, se sigue de aquí, a saber, de la sola perfección de Dios, que Dios nunca puede ni ha podido decretar otra cosa. O sea, que Dios no ha sido antes de sus decretos ni puede ser sin ellos" (E2p33e2).

[15] *Cf.* E1p21, Ep 64, p. 278. Spinoza considera absurdos los principios físicos cartesianos porque, al suponer una extensión en reposo, le atribuyen inercia y, si bien esta explica los movimientos actuales, requiere de Dios como un primer motor externo a la misma extensión, *cf.* Ep 83, p. 334. En otros términos, el francés no puede explicar por qué hay cuerpos a partir de su causa próxima, sino por una causa externa, remota y transitiva en Dios. Spinoza rechaza que la extensión sea una masa en reposo incapaz de ponerse a sí misma en movimiento pues, de ser así, permanecería eternamente en reposo y de ella jamás surgirá ninguna diferencia en la extensión, *cf.* Ep 81, p. 332. Sobre la relación entre los modos infinitos inmediatos y mediatos, *cf.* Ramos-Alarcón, "Individuo y Experiencia en Spinoza: respuesta al mecanicismo cartesiano".

[16] E1p21.

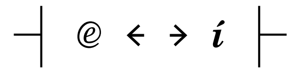
[17] E1d2.

[18] E1p21.

plo spinozano de la relación numérica proporcional que utiliza para explicar los tres géneros de conocimiento.[19] Si se retoma el ejemplo, *x/2x* es la PMR_i y será diferente a la PMR_{ii} *x/3x*, que a su vez será diferente a la PMR_{iii} *x/4x*, etcétera. Estas tres PMR son diferentes entre ellas precisamente por el número en que multiplican a la X en el denominador. Por seguir con este ejemplo, el MR contiene la serie infinita de esencias formales o PMR_n. El MR es el modo infinito inmediato de la extensión que engloba o contiene a todas las PMR o esencias de individuos o cuerpos compuestos. Por su parte, cada PMR es una negación determinada del MR. Todas las esencias existen complicadas en el modo inmediato infinito. Por ello, las esencias de los modos existen *sub specie aeternitatis*, en cuanto que la infinidad de esencias no varía ni cambia, ni tiene una duración determinada.[20] Por esto, las esencias son inmutables. Se puede llamar a este tipo de existencia una existencia atemporal.

La existencia atemporal de un modo es diferente a su existencia temporal; es decir, a la existencia de los modos en la duración, pues esta última es propiamente la actualización de la esencia formal. Se deben tener en mente estos dos sentidos de existencia en pasajes como el siguiente: "Las ideas de las cosas singulares, o sea, de los modos, no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios".[21] Las ideas de los modos son las ideas de las esencias formales comprendidas por el atributo en su modo inmediato infinito; los objetos de estas ideas son esencias formales contenidas en los atributos, esto es, en los modos inmediatos infinitos. Por eso, el orden de las ideas es el mismo que el orden de las causas. Cuando Spinoza habla de los modos no existentes, se refiere a los modos que ahora no duran, esto es, modos que ahora no actualizan su esencia. Pero esto no quiere de-

[19] *Vid. supra*, introducción, pp. 20-21.
[20] E1p21d.
[21] E2p8. Más adelante se analizará la existencia temporal de esta proposición. *Vid. infra*, pp. 78-87.



cir que nunca hayan existido, ni tampoco que nunca existirán. Sirve recordar el ejemplo de la esfera. La esencia formal de la esfera existe *sub specie aeternitatis* en el MR, esto es, en el modo inmediato infinito de la extensión. La idea infinita de Dios comprende la idea de la esencia formal de esfera, por lo que esta idea existe *sub specie aeternitatis*. Si actualmente no existieran esferas en la extensión, ni ninguna mente humana las pensara, entonces la idea de esfera y su esencia formal sólo existirían comprendidas en los atributos de Dios; es decir, estas sólo existirían atemporalmente. Pero, en cuanto una mente piensa la definición genética de la esfera, la esfera ahora también existe como entidad por medio del poder de pensar de esa mente. Entonces la esfera ya no sólo existe atemporalmente –complicada en el atributo extenso–, sino que también existe temporalmente en el atributo del pensamiento. Por mor de la simplicidad, es importante identificar el modo inmediato infinito del pensamiento con algunos términos que utiliza Spinoza a lo largo de su obra para referirse al mismo concepto, la modificación inmediata del pensamiento; Spinoza utiliza los siguientes términos para referirse a este concepto: idea de Dios, idea infinita de Dios, entendimiento infinito, entendimiento absolutamente infinito, entendimiento de Dios y voluntad de Dios.[22] De lo contrario, al no identificar estos términos con un mismo concepto, la metafísica de Spinoza se desgrana en una gran variedad de entidades metafísicas, cada una de las cuales requerirá su explicación por causas próximas, y, ante

[22] Más adelante se profundizará sobre el argumento para sostener esta interpretación. *Vid. infra*, pp. 93-94. Por lo pronto es importante mencionar que estos términos se encuentran en pasajes como los siguientes: *idea de Dios*: E1p21d1, E1p21d2, E2p4, E2p4d, E2p7c, E4p37e1, E4p68e, E5p14, E5p14d, E5p15d, E5p18d, E5p32, E5p32d, E5p32c, E5p33e, E5p36d; TTP, I, §1, p. 16; TTP, II, §1, p. 30; TTP, IV, §1, p. 61; Ep 23, p. 148; *idea infinita de Dios*: E2p8, E2p8c; *entendimiento infinito*: E1p16, E1p16d, E1p16c1, E1Ap, E1p4d, E2p7e, E1p11c, E2p43e; Ep 32, p. 174; Ep. 66, p. 280; *entendimiento absolutamente infinito*: Ep 64, p. 278; *entendimiento de Dios*: TIE §71, E1p17e, E1p33e2, E2p7e; TTP, IV, §2, p. 62; TTP, VI, §2, p. 82; Ep 19, p. 91; Ep 21, p. 128; Ep 35, p. 181; *voluntad de Dios*: E1p33e2, E1Ap; TTP, I, §2, p. 18; TTP, III, §2, p. 52; TTP, IV, §2, p. 62; TTP, IV, §2, p. 65; TTP, VI, §3, p. 85; TTP, VI, §3, p. 86; TTP, VI, §5, p. 96; TTP, XVI, §5, p. 199; Ep 19, pp. 88, 90-92, 94; Ep 21, p. 128; Ep 54, p. 251; Ep 56, p. 260; Ep 76, p. 319.

la falta de desarrollo por parte del neerlandés, conlleva la imposibilidad de explicar los modos finitos.

Es importante notar que, para Spinoza, no hay esencias generales ni universales, sino que las esencias siempre son singulares. Spinoza es nominalista: lo que existe realiza una única esencia; por el principio de identidad que aplica con los modos con un mismo atributo, dos o más cosas que realizan una misma esencia, en realidad son la misma cosa.

La definición de individuo y la existencia temporal

Los modos son afecciones de la sustancia, por lo que no son *causa sui*. En el atributo de la extensión, hay dos tipos de cuerpos, los cuerpos muy simples[23] y los cuerpos compuestos. Los cuerpos muy simples no son átomos, porque la física spinozana afirma que hay una divisibilidad *ad infinitum* de la extensión como modo; esto es, afirma un plenismo que rechaza la existencia de átomos, porque estos supondrían la existencia del vacío y este sería una nada, una negación del atributo extenso. La nada no tiene propiedades[24] y, por tanto, contradice a la sustancia. A grandes rasgos, los cuerpos muy simples siguen la física cartesiana, en cuanto que sólo acepta impactos mecánicos y fuerzas repulsivas, pero no acción a distancia como la atracción, ni los jalones.[25] Para Spinoza, los cuerpos muy simples son corpúsculos divisibles pero actualmente indivisibles, porque sólo se dis-

[23] Para la noción de *corpora simplicissima*, *cf.* E2p13eax1, E2p13eax2, E2p13 eLem1, E2p13eLem2, E2p13eLem3, E2p13eLem3c, E2p13eLem3ax1, E2p13eLem3ax2. Cabe hacer la siguiente pregunta: ¿el primer tipo individuo, el de la presión cinética, tiene una esencia? Aunque Spinoza aclara que el segundo tipo de individuo tiene una esencia y la actualiza, no aclara si el primer tipo tiene una esencia. Parece que este tipo de individuo no puede tener una esencia, pues no expresa directamente al modo inmediato infinito, el movimiento y el reposo, sino que es producto de la presión de otros individuos. Pero para los objetivos del presente estudio no es necesario responder esta pregunta.
[24] PPC II, ax1, p. 183.
[25] *Cf.* Bennett, "Spinoza's Metaphysics," p. 62.

tinguen por su grado de movimiento o de reposo. Spinoza plantea tres reglas para este tipo de cuerpos:

i) Siguen el principio de inercia;[26]
ii) Siguen la regla de las afecciones externas, esto es, que sus cambios dependen tanto de su naturaleza (es decir, su grado de movimiento o de reposo) como de la naturaleza del cuerpo que los afecta;[27] y
iii) Siguen la regla geométrica de la igualdad de los ángulos de incidencia y reflexión.[28]

Es mejor aclarar estos principios que regulan a los cuerpos muy simples por medio de un ejemplo: supóngase que el cuerpo simplísimo A choca con el cuerpo simplísimo B. La regla (i) sostiene que antes del choque, los cuerpos A y B mantienen sus estados de movimiento o de reposo. Se puede formalizar esto de la siguiente manera: $A(x_i) = A(x_i)$, es decir, A conserva su movimiento o reposo (x_i) en cuanto no sea afectado por B. En cuanto chocan, la regla (ii) explica los cambios del movimiento o reposo de los cuerpos A y B. Spinoza plantea esta regla en los siguientes términos: "Todos

[26] E2p13eLem3c. Los cuerpos muy simples siguen el principio de inercia: no se mueven por sí solos, sino que conservan su movimiento o reposo hasta que sean determinados por otro cuerpo a cambiar esto. Si un cuerpo muy simple cambia su estado, se deberá siempre a un cuerpo exterior.

[27] E2p13eLem3ax1. Según este axioma, cada cuerpo tiene su propia naturaleza. Supóngase que el cuerpo A empuja al cuerpo B. El efecto que A produce en B será un movimiento de B que implica las naturalezas de A y B. Este movimiento es una afección corporal de B que afirma tanto a A como a B, aun en el caso de que sólo se moviera B. Por ello, en este caso, el conocimiento del movimiento de B implica las naturalezas de A y de B. Esta aclaración es importante porque se podría pensar que el movimiento de B se debería solo a A, pero no es así. Así, sólo hay afecciones corporales producidas por el choque o repulsión entre los cuerpos.

[28] E2p13eLem3ax2. El segundo axioma sostiene la ley de choque en los siguientes términos: "Cuando un cuerpo en movimiento choca con otro que está en reposo al que no puede mover, es reflejado de manera que sigue moviéndose, y el ángulo de la línea del movimiento de reflexión con el plano del cuerpo que está en reposo, con el que ha chocado, será igual al ángulo de la línea del movimiento de incidencia con el mismo plano". Spinoza acompañó este axioma con una imagen que muestra un cuerpo plano en reposo (B) y la trayectoria descrita por otro cuerpo en movimiento (A) que choca con él y es proyectado con el mismo ángulo con el que chocó. Este axioma describe la regla geométrica de la igualdad de los ángulos de incidencia y reflexión.

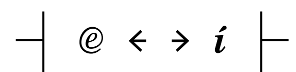
los modos como un cuerpo es afectado por otro se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, simultáneamente, de la naturaleza del cuerpo afectante, de manera que uno y el mismo cuerpo es movido de modos diversos en virtud de la diversidad de naturaleza de los cuerpos que lo mueven".[29] Este axioma utiliza una expresión cara para la filosofía spinozana: "se siguen de la naturaleza de". Spinoza utiliza el término "naturaleza" para referirse a diferentes conceptos. En este axioma, el concepto se refiere al movimiento o reposo de un cuerpo muy simple. De (ii) se siguen tres reglas:

a) Los cambios o modos que sufre A después del choque con B, se siguen de las respectivas naturalezas de A y de B. Así, A(x_{ii}) se explica como el efecto de la causalidad eficiente de A(x_i) y de B(x_i). Por su parte, B(x_{ii}) se explica como el efecto de la causalidad eficiente de A(x_i) y de B(x_i).
b) A(x_{ii}) ≠ B(x_{ii}); es decir, los cambios sufridos por A son diferentes a los cambios sufridos por B.
c) A(x_{ii}) no se explica sólo por A(x_i), sino que requiere de B(x_i) para ser comprendido.

Spinoza reutilizará este principio de la afección externa (ii) con todo tipo de cuerpo, no sólo con los muy simples.

En cuanto a (iii), es importante notar que esta regla es utilizada en el siglo XVII como el principio de la reflexión óptica, pues explica fenómenos visuales como el reflejo de las imágenes en el espejo: cuando un cuerpo B está siempre fijo (en este caso, un espejo) y el cuerpo A (la luz) choca sobre B, entonces A es reflejada con el mismo ángulo con el que chocó a B.[30] Este principio introduce otra propiedad además del movimiento o del reposo, a saber, el ángulo de incidencia y de reflexión. Entonces, $\alpha=[B(x_i)+A(x_i)]$. El neerlandés acompaña este axioma con la figura 2, a la que ahora se añaden las explicaciones.

[29] E2p13eLem3ax1.
[30] *Cf.* Russel Smith, "Optical Reflection and Mechanical Rebound: Part 1," pp. 9-12.



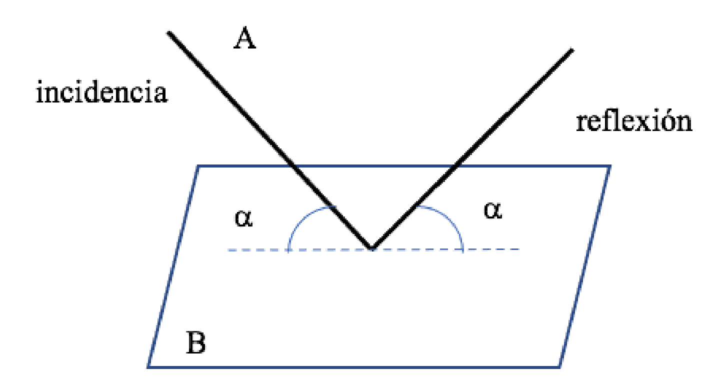


Figura 2. Principio de igualdad del ángulo de incidencia y ángulo de reflexión

Spinoza utiliza los principios (ii) y (iii) como ley del choque de los cuerpos. Cabe decir que, para Spinoza, una ley es aquello por lo cual algo actúa de una misma forma, fija y determinada,[31] entonces Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza.[32] La producción divina sigue un único orden y conexión de causas que serán las leyes y reglas universales de la naturaleza.[33] Dada la necesidad que impera en la naturaleza, el TTP sostendrá que: "no hay ninguna sana razón que nos aconseje atribuir a la naturaleza un poder y una virtud limitados y afirmar que sus leyes sólo son aptas para ciertas cosas y no para todas".[34] Las leyes de la naturaleza son universales y aplican a todos los modos,[35] sean los cuerpos más pequeños, los animales, los hombres, las sociedades humanas, etcétera. Y esas leyes son requeridas para

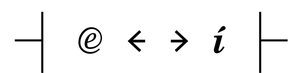
[31] En TTP, IV, p. 57, Spinoza sostiene que: "La palabra ley, tomada en sentido absoluto, significa aquello por lo cual los individuos de una misma especie, ya sean todos, ya sean tan sólo algunos, actúan de una misma forma, fija y determinada. Ahora bien, la ley puede depender o bien de la necesidad de la naturaleza o del arbitrio humano; la que depende de la necesidad de la naturaleza, es aquella que se sigue necesariamente de la misma naturaleza o necesidad de la cosa; la que depende, en cambio, del arbitrio de los hombres y que se llama con más propiedad derecho, es aquella que los hombres se prescriben a sí mismos y a otros, para vivir con más seguridad y comodidad o por otras razones".

[32] E1p17d.

[33] E2p7c; TIE §§38, 42, 99.

[34] TTP, VI, p. 83.

[35] E3praef.



la comprensión adecuada de las cosas. Porque sólo podemos conocer la naturaleza a través de sus leyes universales, la sustancia es principio de inteligibilidad: conforme mejor conocemos las cosas naturales y sus acciones, mejor conocemos sus patrones causales o leyes y, por ende, mejor conocemos la esencia divina.[36]

¿Cómo se unen los cuerpos para conformar un cuerpo compuesto? Aunque Spinoza no aclara cómo se pasa de los cuerpos muy simples a los cuerpos compuestos, parece que se debe interpretar que la existencia de los cuerpos muy simples sólo es posible conformando cuerpos compuestos, que a su vez componen otros cuerpos compuestos y así *ad infinitum*. Esta interpretación será validada por el plenismo (rechazo del vacío) que el neerlandés afirma en la sustancia extensa: no hay espacio vacío, ni siquiera hay espacio distinguible de los mismos cuerpos, de manera que es imposible que haya cuerpos muy simples solitarios en un vacío.

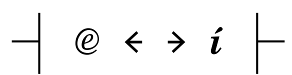
Ahora, los cuerpos compuestos son individuos, y Spinoza concibe dos tipos de individuos, expresados en la siguiente definición de individuo:

> Cuando algunos cuerpos de la misma o de diversa magnitud son forzados por los demás cuerpos de manera tal que se apliquen unos contra otros, o bien, si se mueven con diversos grados de rapidez, de manera tal que se comuniquen sus movimientos según una cierta razón [*certa quadam ratione*], diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos.[37]

Un individuo es un cuerpo compuesto, sea por cuerpos muy simples o por cuerpos compuestos por estos y así *ad infinitum*. Según esta definición, hay dos tipos de indivi-

[36] TTP, IV, §1, p. 60, sostiene lo siguiente: "(ya que conocer el efecto por su causa no es sino conocer alguna propiedad de la causa), cuanto más conocemos las cosas naturales, más perfectamente conocemos la esencia de Dios (que es la causa de todas las cosas). Por consiguiente, todo nuestro conocimiento, es decir, nuestro sumo bien, no solo depende del conocimiento de Dios, sino que consiste enteramente en él". *Cf.* KV, I, 7, pp. 44 ss.

[37] E2p13eLem3def.



duos: uno cohesionado de manera cinética por la presión de los ambientes y otro cohesionado de manera dinámica por la comunicación de una PMR entre sus partes. El primer tipo de individuo es el cuerpo compuesto descrito por la física cartesiana. Así como en aquella física, este tipo de individuo no tiene cohesión interna, sino que mantiene su unión por la presión de los ambientes. Por su parte, el segundo tipo de individuo actualiza su esencia formal a través de sus partes, al coaccionarlas para que conserven su PMR. Este segundo tipo de individuo dura en cuanto sus efectos conservan su PMR. En la *Ética* no entontramos ejemplos o mayor clarificación acerca de este tipo de individuos, pero hace de esta PMR el criterio para distinguir lo bueno y lo malo para el hombre, que es un individuo muy complejo.[38] Sin embargo, en sus *Principios de la filosofía cartesiana* propone un esquema para explicar que todo movimiento se da como un círculo completo de cuerpos (en adelante, CCC, ver figura 3).[39] Este movimiento circular explica un movimiento infinito (sin principio ni fin establecidos) de cuerpos finitos.

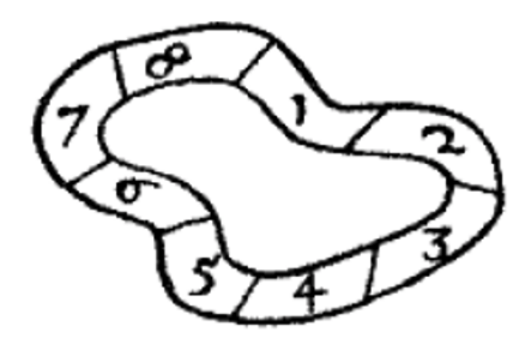


Figura 3. Círculo completo de cuerpos (CCC)

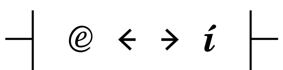
[38] E4p47. Dado que esto es un criterio moral, no será tratado en este libro.
[39] PPC, II, p8c, p. 198. En PPC, II, def9, p. 183, presenta este dibujo con la siguiente definición: "Por círculo de cuerpos movidos sólo entendemos aquel en que el último cuerpo, que se mueve por impulso de otro, toda directamente al primero de los movidos, aunque la línea, descrita por el conjunto de todos los cuerpos bajo el impulso de un único movimiento, sea muy sinuosa". *Cf*. PPC, II, ax21, p. 185.

Si se identifica al individuo dinámico con el CCC –que es un todo que cohesiona a sus partes–[40] es posible entender la PMR como una relación entre el reposo de las paredes del CCC y el movimiento de sus partes internas. Este modelo permite comprender dos tipos de causalidad:

a) *La causalidad adecuada del CCC*:[41] La esencia formal del CCC existe atemporalmente (*sub specie aeternitatis*) comprendida en el modo infinito inmediato del atributo extenso, el movimiento y reposo. Pero esta esencia se actualiza en un CCC que existe temporalmente con su forma como determinada proporción o relación entre un canal sinuoso cuyas paredes están en reposo y cuyas partes son cuerpos en movimiento circular dentro de ellas.
b) *La causalidad inadecuada de cada parte del CCC*: Cada parte (cuerpo 1, cuerpo 2, etcétera) del CCM es causa inadecuada[42] de su propio movimiento, pues es movida por otra parte finita que existe en acto y que también es determinada por otra parte finita que existe en acto (1 determina a 2, pero 1 es determinada por 8, etcétera).

Cada una de las partes del CCC es una cosa singular cuya existencia consiste en su propio movimiento.[43] Considérese

[40] Spinoza define coherencia o conexión [*cohaerentia*] de las partes de un todo en una epístola: "Por conexión [*cohaerentia*] de las partes no entiendo pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan [*sese accommodare*] a las leyes o naturaleza de otra parte, [de manera] que no existe la mínima contrariedad [*contrarientur*] entre ellas. En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo […] en cuanto se ajustan [*se accommodare*] realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible […]" Ep 32, p. 170, de Spinoza a Oldenburg, oct-dic 1665. La conexión o cohesión de las partes de un todo es el acomodo, ajuste o adaptación entre sus leyes o patrones de conducta, de manera que no son contrarias entre sí sino que colaboran entre sí para "traer a la existencia" la esencia de su todo, el individuo.
[41] Spinoza dice: "Llamo *causa adecuada* a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma" (E3def1).
[42] Spinoza llama causa inadecuada o parcial: "[…] a aquella cuyo efecto no puede ser entendido en virtud de ella sola" (E3def1). El cuerpo humano es causa inadecuada de sus imágenes en cuanto percibe el efecto que genera el cuerpo externo sin la causa.
[43] A continuación se aplica E1p28 al CCC. Aunque Spinoza no hace esto, es una vía para explicar mejor cómo funciona la causalidad eficiente para Spinoza a

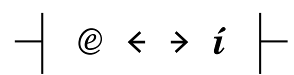


el cuerpo 1, que empuja al cuerpo 2, pero porque es empujado por el cuerpo 8. La existencia temporal del cuerpo 1 (como cualquiera de los otros siete cuerpos) consiste en empujar al cuerpo 2. Pero este movimiento no se debe al cuerpo 1, sino al cuerpo 8, que también es una cosa singular que existe temporalmente y que es determinada a empujar al cuerpo 1 porque, a su vez, es empujada por el cuerpo 7, que también existe temporalmente, y así *ad infinitum*. Los modos no pueden ser *causa sui*, por lo que su esencia y existencia siempre se debe a causas externas a ellos. Cada modo expresa a Dios de determinada manera y, en cuanto existe temporalmente, está determinado a obrar según la manera determinada en que expresa a Dios.[44] Aunque esto suene a una tautología, es importante subrayarlo porque un modo no puede actuar de una manera diferente a lo que está determinado a hacer. Por seguir con el ejemplo del CCC, el cuerpo 1 no puede determinar directamente al cuerpo 5, ni puede él solo mantener el movimiento del CCC si desaparecieran los otros siete cuerpos. En este sentido, cada uno de los ocho cuerpos que componen el CCC es causa inadecuada de su propia existencia temporal, pues ninguno puede explicarla por él solo, sino que explicar su movimiento requiere del CCC que comprende a los ocho cuerpos en movimiento circular.

Por su parte, la existencia temporal del CCC no es estática, sino que es la actualización y conservación de su forma en tanto sus partes se afecten con su PMR característica, esto es, según cierto orden. En el caso del CCC, el cuerpo 1 mueve al cuerpo 2, el cuerpo 2 al cuerpo 3, etcétera, el cuerpo 7 al cuerpo 8 y este mueve al cuerpo 1, y así sigue el movimiento *ad infinitum*. La esencia formal del CCC existe atemporalmente, pero el CCC dejará de existir temporalmente en cuanto sus partes dejen de moverse bajo su forma o PMR característica. Si bien Dios causa tanto la esencia

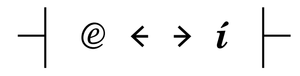
partir de su propia obra. Cabe decir que E1p28 sostiene que una cosa singular es una cosa finita que existe y es determinada a obrar por otra causa, que también es finita y es determinada a obrar por otra causa, y esta por otra causa finita con las mismas condiciones y así *ad infinitum*.

[44] E1p29.



como la existencia del CCC, este es causa adecuada de su existencia temporal en cuanto que esta se explica sólo por el CCC, sin necesidad de otra cosa. En este ejemplo, el CCC conserva su PMR entre sus partes, sin necesidad de otro individuo. Dios es la causa inmanente de CCC, pero Dios no es un individuo. Esta causalidad entre las partes del CCC no es producto de la naturaleza absoluta del atributo extenso, sino de una modificación suya, esto es, una negación determinada de esa naturaleza, es decir, un modo finito.[45] Según la complejidad de cada individuo, mantendrá su existencia por diversos procesos como la nutrición, el crecimiento, el decrecimiento o el movimiento del mismo círculo, con la condición de que estos ayuden a conservar su PMR.[46] En cuanto consideramos este nivel de afecciones entre las partes y preguntamos por la primera causa de su movimiento o de su reposo, caemos en una regresión *ad infinitum*: un modo finito es causado por otro modo finito y éste por otro y así al infinito.[47] No se puede decir que una parte sea la primera en mover a las demás. En este sentido, podemos afirmar que este círculo es un infinito actual, independientemente del tiempo que dure el CCC. En suma, en la extensión, un individuo es *causa adecuada* de su existencia temporal en cuanto esta sea comprendida de manera clara y distinta por la sola actividad que se sigue de la forma del individuo, como ocurre con el CCC. Por lo que respecta al ámbito del atributo del pensamiento, un ejemplo de causalidad adecuada es la mente humana en cuanto piensa la esencia íntima de la esfera por su sola potencia de pensar y deduce sus propiedades. Es importante señalar que el CCC, como tal, es una totalidad cerrada, mientras que la PMR es una totalidad abierta, en el sentido en que aquel sólo acepta cierto número de partes –en este caso, ocho–, mientras que la PMR acepta intercambio entre sus partes a condición de conservar la forma o ratio que la hace ser cierta

[45] E1p8e1; *vid. supra*, p. 38.
[46] En el próximo capítulo se estudiarán estas capacidades en el cuerpo humano. *Vid. infra*, pp. 56-58.
[47] E1p28.



totalidad. Empero, si se entiende el CCC como una totalidad abierta, puede ser un esquema que explique la PMR. A continuación se abundará sobre el argumento para esta interpretación.

Lo que posibilita esta interpretación es que Spinoza consideraría que toda afección constante entre cuerpos –aquella que causara su existencia– es un individuo, sea un cuerpo humano, los órganos internos de su cuerpo, el estado civil que componen distintos hombres, etcétera, hasta llegar a la *Facies*.

La figura total del universo

Ya se dijo que la esencia de las cosas finitas no implica ni su existencia atemporal (*sub specie aeternitatis*) ni su existencia temporal (duración). Por ello, la esencia de las cosas finitas no puede ser causa de sí misma. Si los hombres y las cosas que les rodean son cosas finitas que existen temporalmente, entonces tiene que haber una causa de cada una de ellas y esta causa no puede estar en sus esencias. Esto significa que hay una regresión *ad infinitum*. Spinoza nunca habla de un comienzo de la existencia temporal de absolutamente todos los modos. Pero dado su sistema metafísico, tampoco podría hablar de eso. Si bien se ha dicho que el conocimiento es por primeras causas, y ahora se señala la regresión *ad infinitum* de las causas de la existencia temporal, ¿acaso la metafísica spinozana imposibilita el conocimiento de la existencia temporal de los modos finitos, y sólo posibilita el conocimiento de la existencia atemporal? Es importante notar que a Spinoza no le preocupa la regresión *ad infinitum* de la causalidad. Como muestra el ejemplo de la definición genética de la esfera, lo que importa es que la mente pueda causar por su sola potencia de pensar la esencia íntima o forma del individuo y, de ella, deducir sus propiedades. Las esferas en la naturaleza se podrán formar de muy distintas maneras, pero la mente humana puede formar la esencia íntima y ser el inicio de la serie causal que va de la esfera a la deducción de sus

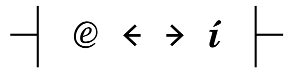
propiedades. Así, la mente se inserta como principio de la causalidad, sin contradecirla. Entonces, ¿sólo es posible conocer entidades geométricas como la esfera abstracta, pero es imposible conocer entidades existentes temporalmente en la naturaleza, como la Tierra, el sol o, aún más, Moisés o el Estado hebreo? La respuesta a esta pregunta está en el conato del individuo que se busca conocer. Esto será objeto de estudio de los siguientes capítulos. Antes falta aclarar el modo infinito que comprende a todos los modos que existen temporalmente.

En nombre de la *Royal Society*, Henri Oldenburg pide a Spinoza una explicación "mecánica" sobre la relación entre las cosas naturales. Presiona sutilmente a Spinoza para que aclare la interdependencia de las cosas y su mutua subordinación; es decir, que le explique "cómo concuerda cada parte de la naturaleza con su todo y cómo se conecta con lo demás".[48] De hecho, Oldenburg no deja de poner el dedo en la llaga porque cuatro años antes, cuando iniciaron su intercambio epistolar, ya le había solicitado que le aclarara la conexión que había entre las cosas;[49] y en ese tiempo Spinoza no había respondido claramente a su demanda. Pero ahora tampoco le responderá con ejemplos claros de esa relación. El neerlandés acepta que no sabe cómo cada parte de la naturaleza concuerda (*convenio*) con su todo y con qué proporción (*ratio*) se conecta o cohesiona (*cohaerentia*) con las demás cosas. Reconoce que quien lo sepa, conocería toda la naturaleza y sus partes[50] –en ese contexto se acepta que solamente Dios es capaz de tal conocimiento–. Entonces, ¿cómo puede Spinoza sostener tal convicción? ¿Cómo puede afirmar que sucede algo que él mismo acepta que nunca sabrá exactamente cómo sucede? Spinoza explica su posición

[48] *Cf.* Ep 31, p. 167, de Oldenburg a Spinoza, 12 de octubre de 1665. Domínguez (Spinoza, *Correspondencia*, p. 232) traduce «*cohaerentia*» como «conexión»; Cohan (Spinoza, *Epistolario*, p. 111) como «correlación», y Apuhn (Spinoza, *Lettres*, p. 236) como «cohesión».

[49] Ep 3, p. 11.

[50] Ep 32, p. 169, de Spinoza a Oldenburg, octubre-diciembre de 1665. Atilano Domínguez, en su edición de la *Correspondencia* de Spinoza, traduce «*cohaerentia*» como «conexión»; Cohan (Spinoza, *Epistolario*, p. 111) como «correlación», y Apuhn (Spinoza, *Lettres*, p. 236) como «cohesión».



por medio de una curiosa analogía: si existiera un pequeño gusano dentro de la sangre de un individuo, el gusano percibiría las partes de la sangre, como el quilo y la linfa.[51] Encontraría que estos elementos están compuestos por otros cuerpos más pequeños, a la vez que vería oposiciones entre el quilo y la linfa; de manera que pensaría que tanto el quilo como la linfa son totalidades con sus respectivas partes. Pero en cuanto el gusano sólo percibe las oposiciones entre el quilo y la linfa, no podría percibir que en realidad ambas son partes de la sangre, y que esta es la totalidad compuesta por el quilo y la linfa, que fuerza, armoniza y regula a estas para que la compongan. Así como el gusano, Spinoza sostiene que están los hombres en el universo, que son individuos que conforman otros individuos mayores, aunque puedan vivir su vida sin enterarse de esto; incluso suelen vivir creyendo que son totalidades que se oponen a otras totalidades. Con esta analogía, Spinoza defiende su convicción de que las afecciones que tienen los hombres no se explican sólo por las cosas afectantes como si fueran totalidades, sino que esas mismas afecciones ya conforman individuos mayores, que difícilmente son percibidos, pero que explican precisamente el comportamiento tanto de los hombres como de las cosas que los afectan.

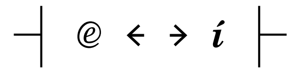
Así, para Spinoza los individuos componen a su vez otros individuos más grandes, que componen a otros más grandes y así *ad infinitum*. ¿Acaso la metafísica spinozana afirmará una infinidad de modos infinitos, unos afectando a otros sin límite alguno? A partir de esta progresión mental de agregado de individuos de individuos, dice en la *Ética*, "si continuamos así al infinito, fácilmente concebiremos que toda la naturaleza es un individuo cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos sin mutación alguna de la totalidad del individuo".[52] ¿Acaso no cae Spinoza en la crítica lockeana del filósofo hindú? ¿Por qué se aceptará que la composición *ad infinitum* de los indivi-

[51] Ep 32, p. 171-72.
[52] E2p13eLem7e.

duos tiene un límite, si Spinoza acepta que no conoce el orden y conexión de todas las cosas? Porque el límite es el modo mediato infinito, el individuo total que contiene a la infinidad de individuos; es decir, mientras que el MR contiene la infinidad de PMR_n (esencias formales de los individuos o cuerpos compuestos), el modo mediato infinito contiene la infinidad de cuerpos que existen temporalmente. La explicación metafísica de este modo es que Dios se afecta a sí mismo a través del modo inmediato infinito y produce un segundo modo infinito por su causa, no *per se*, sino mediado por el primero. ¿Qué es este segundo modo? Un corresponsal le pregunta a Spinoza cuál es el modo mediato infinito para la extensión y cuál es para el pensamiento. Spinoza responde que es la "figura total del universo" (*Facies totius Universi*, en adelante *Facies*),[53] "un individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total".[54] Si bien el corresponsal inquiere por el modo mediato infinito de cada atributo, la respuesta del neerlandés sólo habla en términos de la extensión, pero sin aclarar que sólo se refiere a ella. Empero, esta descripción coincide con la que hace E2p13eLem7e, en el argumento que defiende a este individuo total como el final de la progresiva composición de individuos o cuerpos compuestos.

La *Facies* es un individuo que existe *sub specie aeternitatis* y subsume todos los cuerpos que existen temporalmente o que duran. El argumento de E2p13eLem7e se basa en la definición de individuo que sigue a E2p13eLem3, visto en la sección anterior. Mientras que el modo inmediato infinito comprende la infinidad de esencias de las modificaciones finitas, el modo mediato infinito desarrolla algunas de esas

[53] *Vid.* E2p13e, E2p13eLem7. Es importante notar que sólo podemos llegar al concepto de *Facies* por medio del concepto de potencia, nunca por el concepto cartesiano de cuerpo. Empero, esta demostración salta del plano del modo finito dado (los individuos que somos y que vemos) al del modo infinito que no podemos vemos ver más que como parte suya. Aquí cabe la crítica kantiana al salto de la existencia fenoménica de lo dado a la nouménica del universo como su contenedor.
[54] Ep 64, p. 278.

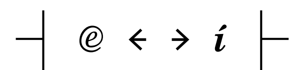


esencias que se actualizan como existentes en la duración. Así, los modos finitos tienen dos tipos de existencia: todos existen atemporalmente (*sub specie aeternitatis*) como esencias contenidas en el modo inmediato infinito; y algunas de estas esencias también existen temporalmente en cuanto son actualizadas como individuos o cuerpos compuestos. Mientras que las esencias de los modos y las ideas de estas esencias son inmutables y atemporales (existen *sub specie aeternitatis*), sus actualizaciones son mutables y existen temporalmente; esto es, nacen, viven y mueren. Aunque ya se mencionó, no está de más subrayar que la esencia es atemporal y nunca varía, pues, si variara, entonces no sería esencia. Pero su actualización es un individuo, cuya existencia temporal varía, pues esta se da a través de la composición de partes que expresan su PMR. Así, se debe tener en cuenta que Spinoza habla de los modos finitos en dos planos diferentes: el primer plano es el de su esencia comprendida en el modo inmediato infinito y es atemporal; el segundo plano es el de la actualización de su esencia como un individuo que existe temporalmente y que compone al modo mediato infinito, la *Facies*. La *Facies* es un individuo compuesto por infinidad de individuos, unos componiendo a otros; pero la *Facies* es un individuo inmutable, que no cambia, a pesar de que cambian los individuos que la componen.

Cuando Spinoza nombra al modo mediato infinito, no lo llama “naturaleza” (*Natura*), pues no se debe de confundir con Dios como naturaleza naturante, ni con la naturaleza naturada, pues la *Facies* es parte de esta última. Asimismo, tampoco uso el término “mundo” (*Mundus*), sino “universo” (*Universum*). En el contexto cultural de su tiempo, el término “mundo” se refería a un orden conocido y delimitado;[55] de ahí que signifique el orden que conocemos, pero no el orden de todo cuanto existe temporalmente.[56] Así, para el contex-

[55] Por ejemplo, los antiguos romanos llamaban “*Mundus*” al área que ocupaba el campamento.

[56] Por ejemplo, Descartes pide en 1647 a Jan Baptist Weenix que lo retrate con un libro abierto en donde se lee “*Mundus est fabula*”, el mundo es fábula. Este no es un grito escéptico en contra del saber humano, sino al contrario, es el reconocimiento de que nuestro conocimiento del mundo depende del sujeto que lo ordena,



to de Spinoza, el término "*Mundus*" se refiere al saber ordenado por un sujeto. Por eso Spinoza no utiliza el término "*Mundus*", sino "*Universum*", pues la *Facies* es el individuo total que contiene cuanto existe temporalmente, aunque el hombre nunca podrá conocer esta totalidad completamente, porque es una parte suya.

El hombre no puede percibir sensiblemente a la *Facies* porque él es una parte suya. Antes bien, debe deducirla por medio del anterior argumento que pone fin a la cadena ilimitada que relaciona partes a totalidades. La *Facies* es un individuo que conserva la misma PMR entre sus partes y, sin embargo, mientras que unas partes se acomodan y adaptan por medio de la conveniencia de sus respectivas leyes o naturalezas,[57] otras son destruidas por la incompatibilidad de sus leyes con los individuos actualmente existentes. La *Facies* determina el orden de las causas eficientes de las duraciones o existencias temporales,[58] por lo que la *Facies* es el orden de la naturaleza corpórea en su totalidad (*Ordo universae naturae corporae*).[59] Este orden explica que ahora exista Pedro pero no Pablo.[60] En este ámbito, la identidad de la naturaleza exige la identidad de lo necesario y lo posible, esto es, la necesidad de la naturaleza es que todas las relaciones posibles se realicen, que no haya relaciones sin efectuarse. Es muy importante notar que la *Facies* es el universo, la suma de todos los cuerpos que existen temporalmente, un modo de la naturaleza naturada; es decir, es Dios en cuanto afectado por el movimiento y reposo. Pero la *Facies* no es Dios como naturaleza naturante. Por lo tanto, todos los cuerpos que ahora existen, no colman la potencia de actuar de Dios. La *Facies* tampoco es el "Alma del Mundo" de Ficino o de Bruno como totalidad absoluta que controla toda la na-

a la manera que un autor ordena una fábula. *Cf*. Jean-Luc Nancy, *Ergo sum*, pp. 80-81; Jesús Carlos Hernández Moreno, "A propósito de *mundus est fabula*: Descartes y la confección de *mundo*", pp. 11-30.

[57] E2p13eLem2.

[58] E1p33, E1p33d, E1p33e1.

[59] E1p11d2.

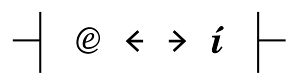
[60] E2ax1.

turaleza por medio de su voluntad y libre de necesidad, pues para Spinoza no existe el libre albedrío.[61]

Es la distinción de los dos planos, el de la esencia y el de su existencia temporal como individuo, que el neerlandés sostiene en E2p8, analizada anteriormente.[62] Estos modos singulares son esencias formales contenidas en la idea infinita de Dios, que existen atemporalmente pero no existen temporalmente; es decir, no están actualizadas como individuos. ¿Cuál es esta idea infinita de Dios? ¿Qué posición ontológica tiene? Hay dos interpretaciones posibles: o bien se trata del modo inmediato infinito –que en Ep 64 ha llamado EAI– o bien se trata de otro modo infinito. Pero las esencias formales del atributo X sólo están comprendidas en el modo inmediato infinito de ese atributo y, por paralelismo, sus ideas también estarán comprendidas en el modo inmediato infinito del atributo del pensamiento. Por lo tanto, esa idea infinita de Dios tiene que ser lo mismo que el EAI. Si se tratara de otro modo infinito, entonces se tendrían dos modos inmediatos infinitos, lo que contradice la misma inmediatez. Ahora, cabe recordar que la respuesta de Spinoza a su corresponsal sobre el nombre del modo mediato infinito, no aclaraba cuál era este modo en el pensamiento, sino sólo en la extensión (la *Facies*). Surge una nueva encrucijada interpretativa que requiere respuesta y hay dos opciones: o bien en el pensamiento no hay un modo mediato infinito, o sí lo hay. Dado el paralelismo de los atributos, y la misma exposición de E1p23, es necesario que todo atributo tenga un modo mediato infinito y, por tanto, el pensamiento no puede ser la excepción. Por ello, es lícito interpretar que Spinoza considera que hay una idea de la *Facies* y la posición ontológica de esa idea no puede ser otra que el modo mediato infinito del pensamiento. Por eso, no puede dejarse vacío ese lugar ontológico y se hace necesaria esta interpretación.

Para la física spinozana, la *Facies* es un individuo como el CCC cuyas partes podrán cambiar de muchas maneras sin

[61] En los siguientes capítulos se estudiarán los argumentos spinozanos para considerar al libre albedrío como una ilusión. *Vid. infra*, pp. 136-39; 144-45; 168-71.
[62] E2p8; *vid. supra*, p. 76.



que varíe su PMR. Asimismo, las partes que componen a la *Facies* también son individuos muy compuestos, que explican su existencia a veces de manera adecuada (según A, en cuanto su existencia se sigue o se explica sólo por su PMR), a veces de manera inadecuada (según B, cuando su existencia es causada por una combinación de su PMR y de las PMR de otros cuerpos que le afectan). La *Facies* es el universo compuesto por infinidad de individuos que interactúan entre sí, que componen unos a otros, y, mientras que unos conservan su existencia al acomodarse a la PMR de otros o adaptarlos a su PMR por medio de la conveniencia de sus respectivas leyes o naturalezas,[63] otros individuos dejan de existir por la incompatibilidad de sus leyes frente a aquellos que sí se conservan.

El conato

Al distinguir dos tipos de existencia de un modo finito –una existencia atemporal como esencia y otra existencia temporal como individuo– ya se ha avanzado en la aclaración del concepto de *Conatus* o esfuerzo. Spinoza sostiene que "Toda cosa se esfuerza [*conatur*], en cuanto está en ella, por perseverar en su ser".[64] Es importante notar que Spinoza dice "en su ser" (*in suo esse*), para referirse a su esencia formal. En términos de la extensión, cada individuo se esfuerza por actualizar y conservar su ser, que es una determinada PMR, por lo que ese esfuerzo no puede realizar otra cosa que lo que es (*quantum in se est*) y, por tanto, se dirige a incorporar y forzar cuerpos para que sean sus partes y se relacionen entre sí con su PMR. Es muy importante volver a subrayar que el conato no actualiza el ser en un sentido genérico o abstracto, pues este concepto que es ajeno a la filosofía de Spinoza.[65] La atemporalidad e inmutabilidad de una esencia formal es la condición de po-

[63] E2p13eLem2.
[64] E3p6.
[65] En el cuarto capítulo se estudiará el rechazo spinozano al concepto de ser como abstracción de la realidad. *Vid. infra*, pp. 162-64.

sibilidad de su conato, pues este es el esfuerzo por actualizarla temporalmente,[66] conservarla y aumentar sus medios de expresión.[67] El conato no es un mero intento ni tampoco una inercia, sino que ya es la conservación del individuo. El esfuerzo con el que existe un individuo no es otra cosa que la realización de su potencia o la actualización de su esencia,[68] es decir, la reproducción de su PMR. Así, podemos distinguir a un hombre cuando era infante y cuando es adulto: se trata de la misma esencia pero actualizada de dos maneras distintas. Por seguir con este ejemplo, cada hombre tiene una esencia atemporal e inmutable; pero cuando ese hombre actualiza esa esencia, entonces existe temporalmente y se distingue la actualización cuando ese hombre era infante y la actualización cuando es adulto. En ese lapso de tiempo, ese hombre se esforzó por conservar su ser –su esencia formal o PMR– muchas veces en momentos distintos y a través de diferentes medios, como disímiles alimentos, actividades, relaciones con otros modos, etcétera. Pero todos esos esfuerzos expresan una misma esencia, la esencia de ese hombre. Para Spinoza, no hay esencias genéricas, ni siquiera de hombre. La esencia formal siempre es singular y si dos cosas expresan una misma esencia, entonces se trata de la misma cosa. La esencia formal de un individuo existe atemporalmente y no implica nada que le sea contrario[69] sino sólo lo que es, cierta PMR. De ahí que la esencia no comprenda las circunstancias particulares en las que existirá temporalmente, qué le destruirá,[70] ni tampoco la cantidad de tiempo que durará.[71]

[66] E3p7.
[67] El tiempo en este sentido es producto de la imaginación, *cf.* Ep 12, pp. 57-58. Para Spinoza, el tiempo no es más que una comparación extrínseca entre las duraciones de dos o más cosas, por lo que no puede servir como criterio para evaluar la existencia de cada cuerpo.
[68] E3p7.
[69] E3p5.
[70] E3p4.
[71] En consecuencia, de la sola intelección de la esencia de un cuerpo no sabremos las relaciones que tendrá con otros cuerpos, ni podremos conocer ninguna historia sino sólo su potencia o capacidad. Por tanto, no podemos pensar estas esencias de los cuerpos como si se tratara de las mónadas leibnizianas, sustancias simples sin partes con cambios internos cualitativos (perceptibles por su

Por tanto, la existencia en acto de una esencia no se explica por ella sola, sino por una causa eficiente que afirma esa esencia. En función de la determinada proporción de movimiento y de reposo que cada cuerpo es, los cuerpos se afectan entre sí de distintas maneras y causan distintos efectos, por lo que es posible predecir los efectos de los cuerpos en cuanto conocemos sus esencias. Es decir, conforme realizan su causa inmanente, afectan a la sustancia como extensión y se esfuerzan por buscar y conseguir a muchísimos y distintos individuos para que colaboren y afirmen su existencia.

El neerlandés enuncia en forma de axioma lo siguiente: "No se da ninguna cosa singular en la naturaleza sin que se dé otra más potente y más fuerte, sino que dada una cosa cualquiera se da otra más potente por la que aquella cosa dada puede ser destruida".[72] En la metafísica spinozana, la muerte da pie a la vida: a la vez que unos individuos desaparecen al dejar de afirmar su PMR, sus partes pasan ahora a ser partes de otras PMR. Pero al nivel de las relaciones de los individuos, la existencia temporal no está garantizada, pues cada individuo requiere determinadas causas eficientes para conservar su existencia; por lo tanto, la existencia temporal no puede ser otra cosa que un esfuerzo por existir temporalmente.

En suma, la esencia de un modo no implica ni su existencia, ni su duración,[73] pues la esencia del modo sólo implica aquello que la cosa necesariamente requiere para ser lo que es; aquello que si se quita, la cosa deja de ser lo que es.[74] Dios es causa del ser de los modos (*causa essendi*), que es la esencia formal del modo contenida en el modo inmediato infinito. Pero Dios también es causa de que esta esencia formal exista temporalmente, es decir, que llegue a ser

propia apetición) que se suceden unos a otros por una armonía preestablecida por Dios. Si bien las mónadas no se comunican entre ellas, sus interrelaciones se explican por la armonía preestablecida por Dios, la substancia suprema y el ser necesario porque es la mónada que da cuenta de las demás mónadas. *Cf.* Leibniz, *Monadología* §§ 1, 2, 7, 9, 10, 13, 15, 50, etcétera.

[72] E4ax.

[73] E1p24.

[74] E2def2.

(*causa fieri*);[75] esto es, Dios causa la actualización de la esencia del modo en la temporalidad, que es el individuo que dura componiendo la *Facies*, el modo mediato infinito. Por ello, la existencia de los modos es producto de Dios –el único que es *causa sui*– como causa eficiente y próxima.[76] Porque la esencia divina es inmutable, la producción divina tiene el orden que tiene y este no puede ser diferente.[77] Si la esencia divina cambiara, también cambiaría el orden en que las cosas son producidas y pensadas.[78] La necesidad es la principal característica de la naturaleza: en ella no hay nada contingente, azaroso ni ocioso,[79] sino que todo está determinado a actuar por la esencia divina de cierta forma.[80] Sólo en la *Facies* podemos hablar propiamente de cuerpos, pues se trata de modos que explican o desarrollan extrínsecamente la extensión como un "estar fuera" de ella; es decir, como si se tratara de una oposición al "estar contenido" de sus esencias. Sin embargo, es una especie de exterioridad modal pues, en realidad, nunca deja de ser interior a la extensión. Cabe decir que la extensividad no es un privilegio del atributo extenso, pues la idea de la *Facies* comprende ideas externas unas a otras, ideas temporales que mueren a la vez que sus objetos, los cuerpos.[81] A pesar de afirmar la existencia de la *Facies*, Spinoza acepta que no sabe cómo cada parte de la naturaleza concuerda (*convenio*) con su todo y con qué proporción (*ratio*) se conecta o cohesiona (*cohaerentia*) con las demás cosas pues, para ello, debería conocer toda la naturaleza y sus partes.[82] Sin embargo, no necesita saberlo para reconocer que hay una *Facies* y que todos los cuerpos que existen son partes suyas.

[75] E1p24c.
[76] E1p25.
[77] E1p33.
[78] E1p33e2.
[79] E1p36.
[80] E1p29.
[81] *Cf.* E2p13s, 2Lema7.
[82] Ep 32, p. 169, de Spinoza a Oldenburg, octubre-diciembre de 1665.

La mente humana como la idea del cuerpo humano

Es importante recordar que los axiomas son afirmaciones autoevidentes. E2ax2 plantea la siguiente afirmación autoevidente: "el hombre piensa".[83] Esta formulación en tercera persona del singular ya muestra cierta diferencia con la afirmación cartesiana del *cogito*, que es formulada en primera persona del singular, pues este sigue el orden analítico o de descubrimiento.[84] La diferencia entre E2ax2 y el *cogito* es aclarada por otros dos axiomas, puestos en primera persona del plural, a saber, E2ax4 que dice "Sentimos que cierto cuerpo es afectado de muchos modos"[85] y E2ax5 que afirma "No sentimos ni percibimos ninguna cosa singular aparte de los cuerpos y los modos del pensar".[86] No es gratuito el cambio de persona y número entre las formulaciones de E2ax2 y E2ax4-E2ax5: estos últimos axiomas expresan, primero, la evidencia que todo lector aceptará, tanto individual como colectivamente, a saber: que él y los demás hombres sienten sus cuerpos y que estos existen tal y como los sienten. Así, sentir un cuerpo es prueba de la existencia porque es una experiencia que implica la relación con algo. Por ejemplo, la vista, el tacto o el oído evidencian que no se está aislado en el universo. Para Spinoza, la mente humana no es una sustancia pensante, sino una modificación de un atributo de la sustancia, el pensamiento. Según esta metafísica, mente y cuerpo son la misma modificación de Dios, expresada paralelamente a través de dos atributos divinos, pensamiento y extensión. El *cogito* evidencia la experiencia de la existencia en primera persona del singular. Pero, porque implica la creencia en la distinción sustancial entre alma y cuerpo, no consigue salir de sí para recuperar los objetos ideados por sus ideas; ni tampoco puede dar cuenta de la existencia de los objetos de las ideas de otros

[83] E2ax2.
[84] *Vid. supra*, p. 41.
[85] E2ax4.
[86] E2ax5.

hombres. En cambio, al poner como axioma la evidencia de la experiencia en común de la corporalidad, no trae consigo el solipsismo que no pueda demostrar la existencia de las cosas exteriores. En otros términos, el axioma constata una experiencia colectiva, de la que se puede derivar una experiencia individual (y no al revés). Puede constatar esto como axioma aunque se trate de percepciones que no son claras ni distintas, es decir, percepciones que no aclaran ni la esencia de su cuerpo ni las esencias de los cuerpos que piensa.

La estrategia que seguirá Spinoza en el segundo libro de la *Ética* es mostrar que, por medio de este axioma –los hombres sienten su cuerpo–, el hombre reconocerá que tiene ideas de las afecciones de su cuerpo causadas por cuerpos exteriores.[87] Luego, por medio de estas ideas Spinoza explicará tanto el conocimiento del cuerpo humano como el conocimiento de los cuerpos exteriores.[88] La mente no puede determinar al cuerpo a moverse ni a reposar,[89] como tampoco el cuerpo puede determinar a la mente a pensar.[90] Saber qué es la mente humana y cómo se relaciona con el universo exige saber antes qué es el cuerpo humano y qué es lo que puede hacer.[91] Si no se aclara esto, se mantendrá la ilusión de la oposición sustancial entre alma y cuerpo. Así, Spinoza sostiene que "el hombre consta de una mente y de un cuerpo, y [...] el cuerpo humano existe tal como lo sentimos".[92] Con esto Spinoza evita el solipsismo cartesiano, pues este fundamenta el conocimiento que recibe del cuerpo en el *cogito*.[93] El neerlandés prefiere utilizar el tér-

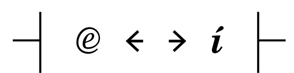
[87] E2p13d.
[88] E2p19, E2p19d.
[89] E5pref.
[90] E2p13. Spinoza considera que la concepción cartesiana de la unión alma-cuerpo es una idea inadecuada pues hace de la acción de uno, la pasión del otro y viceversa. Para nuestro autor, la distinción ontológica cartesiana entre pensamiento y extensión, tiene que recurrir erróneamente a proponer una causalidad real entre alma y cuerpo.
[91] E2p13e.
[92] E2p13c.
[93] Richard Popkin (*Historia del escepticismo*, pp. 193 ss), sostiene que tesis como la del genio maligno hacen de Descartes un escéptico *malgré lui*. El argumento del genio maligno dice que todas las percepciones sensibles (como las del cielo, del aire, de la tierra, etc.) son ilusiones y engaños generados por un genio maligno

mino latino "*Mens*" para referirse a lo que Descartes y la tradición llaman "*Anima*" y que se suele traducir como "alma"; pero este término castellano tiene resonancias de existencia separada de su cuerpo, algo que no es acorde con la filosofía spinozana. Por eso es mejor traducir "*Mens*" como "mente". Asimismo, Spinoza reserva el término "*Anima*" para referirse al estado en que se encuentra una mente y que es mejor traducir al castellano como "ánimo".

¿Cómo es posible que el objeto de la mente sea un modo de otro atributo? Esto es posible porque mientras que en el atributo de la extensión hay una potencia de actuar que produce las esencias formales o modos finitos, en el atributo del pensamiento también hay una potencia de pensar, que produce las ideas en el mismo pensamiento de cuanto producen los demás atributos, incluidas las ideas de las ideas.

Para Spinoza, la mente humana y su cuerpo son la misma modificación de la única sustancia: mientras que la mente es un modo finito del pensamiento, el cuerpo es un modo finito de la extensión. Por ello, la causa eficiente de las ideas de la mente son otras ideas, mientras que la causa eficiente de las afecciones del cuerpo humano son otros cuerpos. No puede ocurrir que la mente determine al cuerpo a actuar, como tampoco que el cuerpo determine a la mente a pensar. La mente humana tiene muchísimas ideas y afectos. Por ejemplo, puede tener la percepción visual del sol y tener el afecto de alegría por verlo. En este caso, el afecto de alegría depende de la percepción visual del sol. Pero esta percepción es la idea que tiene una mente singular. Asi-

para que nos equivoquemos. Para no dar crédito a estas ilusiones, suspendo mi juicio. Esta duda ataca todos los contenidos sensibles de mi pensamiento. Ahora bien, Descartes sale de esta crisis en tanto que cae en la cuenta de que la duda es con respecto a los contenidos del pensamiento, pero no a su facultad para contenerlos. Así, puedo dudar de la fiabilidad de dichos contenidos, pero el hecho de que piense contenidos muestra la primera verdad del cartesianismo: *cogito, ergo sum*. Como dice García Morente (en su prólogo a su traducción del *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*, p. 20) la hipótesis del genio maligno pone de relieve, en primer lugar, la mediatez de los objetos del conocimiento con respecto a la inmediatez del pensamiento. Pero, en segundo lugar, el genio maligno simboliza la duda de si es posible la ciencia, pues se trata de dudar si la realidad es cognoscible a través de la razón.



mismo, esta mente tiene esa idea porque, antes que esta percepción, la mente es la idea de un cuerpo humano existente en acto,[94] que es precisamente afectado por una causa exterior. Esto se debe a que ese cuerpo humano es el objeto de esa mente. En cuanto el cuerpo humano está compuesto por muchísimos cuerpos, la mente humana no sólo tendrá ideas de todos esos cuerpos, sino que estará compuesta por esas ideas. Esto deja claro que, para Spinoza, la mente no es una sustancia diferente al cuerpo, como lo pensaba Descartes. El neerlandés no sólo rechaza el dualismo cartesiano y su concepción de la unión alma-cuerpo, sino que rechaza la concepción cartesiana del sujeto cognoscente como un sujeto que conserva sus facultades con independencia de las ideas que tiene. Asimismo, deja claro que las actividades de la mente y de su cuerpo son paralelas y no puede existir temporalmente uno sin que a la vez exista temporalmente el otro. Son la misma cosa.

Spinoza rechaza que la mente tenga facultades y que sea sustancialmente distinta al cuerpo, porque la mente piensa conforme el cuerpo actúa y, a la inversa, el cuerpo actúa conforme la mente piensa. Si no hay interacción causal entre cuerpo y mente, ¿cómo explica Spinoza la percepción del mundo exterior? Aclarar esto exige esclarecer qué ocurre con el cuerpo humano.

El cuerpo humano

Para el neerlandés, el cuerpo humano es un individuo que comunica una determinada PMR entre las muchísimas partes que lo componen, cada una de las cuales también es un individuo compuesto por muchísimas partes.[95] Esta PMR es la forma del cuerpo humano y ese cuerpo existirá temporalmente en cuanto conserve su forma.[96] En sentido estricto, cada hombre tiene una forma propia, pues es una

[94] E2p11.
[95] E2p13ePost1.
[96] E2p13eLem3def, E2p13eLem4d.

esencia contenida en el MR, el modo inmediato infinito del atributo de la extensión. Empero, Spinoza desarrolla una serie de postulados sobre el hombre como nociones comunes, que comprende bajo el término “naturaleza humana”; es decir, ideas de las propiedades comunes a todos los hombres. Por ello, hablará en términos de la razón, no de la intuición ni de la imaginación. La forma del cuerpo humano establece que esté compuesto por cuerpos sólidos, blandos y fluidos.[97] Cabe decir que Spinoza no aclarará exactamente en qué consiste la forma del cuerpo humano, ni la manera en que compele a sus partes a componer e interactuar entre sí. Ocurre con esto lo mismo que con el argumento del pequeño gusano: así como el neerlandés reconoce que no tiene un conocimiento completo de la *Facies*, pero afirma que tiene una idea adecuada suya en cuanto identifica el límite al argumento de la composición *ad infinitum* de los individuos en el modo inmediato infinito de la extensión; así tampoco tiene un conocimiento completo de la forma del hombre, pero afirma que tiene una idea adecuada suya en cuanto identifica la complejidad del cuerpo humano con el objeto de la mente humana. El argumento de la complejidad del cuerpo humano sostiene que un cuerpo humano conservará su forma y, por tanto, existirá temporalmente, a partir de siete procesos físicos –que hoy se llamarían fisiológicos–:

(i) *Movimiento de las partes*: Se podrán mover algunas partes del cuerpo humano mientras este conserve su forma.[98]
(ii) *Movimiento del cuerpo*: Se podrá mover todo el cuerpo humano si no cambia su forma.[99]
(iii) *Ser afectado por otros cuerpos*: El cuerpo humano podrá ser afectado de muchos modos por gran diversidad

[97] E2p13ePost2. Las diferencias los individuos fluidos, blandos y sólidos radica en el tamaño de las superficies de sus partes y a los choques que se dan entre ellas.
[98] E2p13eLem6.
[99] E2p13eLem7.

de cuerpos exteriores a condición de mantener su forma.[100]

(iv) *Cambio de tamaño*: el cuerpo humano y sus partes podrán aumentar o disminuir de tamaño, con la condición de que mantengan la forma del cuerpo humano.[101]

(v) *Afectar otros cuerpos*: el cuerpo humano podrá mover y disponer los cuerpos exteriores en gran variedad de modos mientras conserve su forma.[102]

(vi) *Nutrición*: el cuerpo humano se regenerará por medio del intercambio de algunas de sus partes por nuevos cuerpos que cumplan las mismas funciones, a condición de conservar su forma.[103]

(vii) *Memoria*: El cuerpo humano podrá guardar registro de las afecciones que recibe de los cuerpos exteriores.[104]

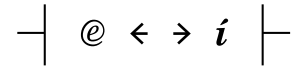
Todos estos procesos forman afecciones del cuerpo humano cuyas ideas tendrá la mente. Los primeros cinco procesos no requieren mayor explicación [(i) a (v)], mas no así los dos últimos [(vi) y (vii)]. Spinoza no aclara las causas de la nutrición (vi). Sin embargo, se puede pensar bajo lo dicho en el capítulo anterior que las partes del cuerpo humano también son individuos que se esfuerzan por conservar su existencia temporal a partir de la colaboración de sus propias partes y, a su vez, frente a otros individuos. Dada esta lucha, las partes tienden irremediablemente a perder la fuerza o el movimiento o reposo particular que deben tener para el funcionamiento del cuerpo humano. Por lo tanto, la causa de la nutrición será que algunos cuerpos han perdido su movimiento, fuerza o rapidez particular según la forma del individuo que componen; así, la sustitución de tales cuerpos posibilitará la renovación de esas partes. En este sentido, sostiene Spinoza que “nosotros no podemos nunca conseguir que no precisemos de nada externo a nosotros

[100] E2p13ePost3.
[101] E2p13eLem5.
[102] E2p13ePost6.
[103] E2p13eLem4, E2p13ePost4.
[104] E2p13ePost5.

para conservar nuestro ser ni que vivamos sin tener comercio alguno con las cosas que están fuera de nosotros".[105] La finitud humana radica en que ninguno tiene garantizada la existencia temporal, sino que requiere de múltiples individuos para existir y afirmarse temporalmente. Es decir, necesita comerciar con el exterior para buscar que colabore en la afirmación de su existencia. Spinoza subraya que las partes que componen la PMR del cuerpo sólo le pertenecen en cuanto que estas se mueven bajo esta particular PMR; pero ninguno de los cuerpos le pertenece *per se*.[106] En este sentido, no hay ninguna corporalidad *preasignada* a una esencia formal, sino que el cuerpo humano –como cualquier otro cuerpo que exista temporalmente–, puede intercambiar sus partes por nuevos cuerpos con la condición de que estos cumplan las funciones de aquellos. Y cuando muere el cuerpo, los cuerpos que lo componían dejan de ser sus partes y pasan a ser partes de las formas de otros cuerpos.

Es importante notar que el comercio del cuerpo humano con los cuerpos exteriores no es otra cosa que una afección de su forma o PMR. Dice Spinoza que "*por afección de la esencia humana* entendemos cualquier constitución de esa esencia, ya sea innata, ya venida de fuera [NS: o inducida desde el exterior], ya se conciba por el solo atributo del pensamiento, ya solo por el de la extensión, ya se refiera, por último, a ambos simultáneamente".[107] Cada afección es la duración o existencia temporal de la esencia formal *hic et nunc*; es decir, las afecciones[108] del cuerpo humano son las constituciones temporales de su esencia a través de cuerpos. Una afección corporal es un modo finito producido por la forma del cuerpo humano y los cuerpos exteriores. Las afecciones corporales no son accidentes de la esencia del cuerpo, pues sin ellas, esta no existiría temporalmente. Tampoco son propiedades de la esencia, pues no se pueden

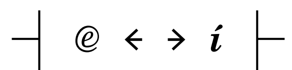
[105] E4p18e.
[106] E2p24d.
[107] E3adef1ex.
[108] Spinoza sostiene que "las afecciones [humanas] son modos (por E2p13ePost3) por los que son afectadas las partes del cuerpo humano y, en consecuencua, todo el cuerpo" (E2p28d).



deducir de ella sola, sin considerar sus relaciones con las esencias de otros cuerpos; esto es, sin su propia existencia temporal.[109] El cuerpo humano es causa adecuada de las afecciones corporales producidas por su sola forma. En este caso, la afección corporal expresa completamente la forma del cuerpo humano y Spinoza dice que este tipo de actividad humana es obrar. En cambio, el cuerpo humano es causa inadecuada de las afecciones corporales producidas por su forma compelida por las formas de otros cuerpos exteriores. Cuando esto acontece, la afección corporal expresa la forma del cuerpo humano pero adaptada a la forma de aquellos cuerpos exteriores. Spinoza dirá que este tipo de actividad humana es padecer. Es importante subrayar la diferencia entre obrar y padecer: se trata de la misma esencia humana, esta no varía en sí misma, sino que varía su expresión o, lo que es lo mismo, su actualización como existencia temporal. Asimismo, cuando el hombre obra, colma plenamente sus potencias de actuar y de pensar. Por contra, cuando el hombre padece, varían sus potencias de actuar y de pensar entre aumentos o disminuciones. Actuar o padecer no es simplemente algo que le sucede al hombre, sino la misma existencia temporal del hombre.

Una afección corporal es una constitución corporal que capacita al cuerpo humano para afectar a los cuerpos externos de cierta manera [proceso físico (v)] o, bien, lo prepara para ser afectado dentro de ciertos parámetros por los cuerpos exteriores [procesos físicos (iii), (iv), (vi) y (viii)]. Una afección corporal expresa el conato actual del cuerpo humano, pues es producto de la relación entre una afección corporal anterior y la naturaleza del cuerpo afectante. Cada afección corporal dispone al cuerpo humano dentro de cierto margen de acción para ser causa tanto de su existencia temporal, como para afectar cuerpos externos. En cuanto

[109] Cabe decir que Spinoza sólo se interesa por las afecciones internas del cuerpo humano, aquellas cuyas ideas afectan a su mente. Así, con cierta cercanía al estoicismo, el neerlandés hace a un lado afecciones externas como un temblor del cuerpo, la palidez, los sollozos o las risas. Para el neerlandés, estas son afecciones corporales que no tienen correlato en la mente. *Cf.* E3p59e.



las partes del cuerpo humano son afectadas de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores, el cuerpo humano tiene una capacidad o poder de ser afectado de muchísimas maneras por esos cuerpos. Estas afecciones son posibles porque el cuerpo humano conviene con el cuerpo afectante en ciertas propiedades físicas[110] como, por ejemplo, en ser partes de la extensión, en ser partes del MR en términos absolutos, en que expresan este modo infinito individualmente como cierta PMR y, en fin, en que son partes de la *Facies*. Por tanto, mientras que la actividad de los cuerpos muy simples son meros reflejos de los choques con los cuerpos externos, las afecciones corporales del cuerpo humano no son respuestas reflejo al exterior, sino que son producto de la existencia temporal del mismo cuerpo humano.[111] De ahí que dos cuerpos humanos nunca puedan tener la misma afección, lo que no significa que la razón no pueda formar nociones comunes de afecciones semejantes.[112] Es importante subrayar que cada afección corporal vincula al cuerpo humano con otros cuerpos y, por ende, lo relaciona directamente con el universo: la existencia del cuerpo humano se debe a la colaboración y al comercio con otros cuerpos y –por una especie de fenomenología– sólo existe en situación, es decir, en relación con otros cuerpos y puede ser consciente de ello.

El deseo o conato humano

Como todo modo finito, el hombre no tiene garantizada su existencia temporal sino que actualizará su potencia de actuar y de pensar por todos los medios que tiene a su alcance. Así como el cuerpo humano se esfuerza por conservar su PMR y aumentar su potencia por medio de afecciones en las que colaboran otros cuerpos, su mente también afirma su potencia de pensar por medio de las ideas de las afecciones

[110] E2p13eLem1.
[111] Mignini, *Ars Imaginandi*, p. 152.
[112] Se desarrollará esto más adelante. *Vid infra*, pp. 111-12.

de su cuerpo, así como por medio de las ideas de sus ideas. Spinoza define el conato de la mente humana en los siguientes términos: "La mente, tanto en la medida en que tiene ideas claras y distintas, como en la medida en que las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser por una cierta duración indefinida y es consciente de este esfuerzo suyo".[113] Este esfuerzo es la existencia temporal de la mente. Se trata de la actualización de su esencia formal a través de las ideas que piensa; es decir, actualiza su potencia de pensar por medio de las ideas que piensa con una duración indefinida. Por ello, esta existencia temporal no es indiferente a las ideas que piensa, sino que será una actualización plena si piensa ideas claras y distintas, mientras que, si se trata de ideas confusas, será una actualización variable entre el más y el menos de su propia existencia. Spinoza llama *adecuadas* a las primeras ideas,[114] e *inadecuadas* a las segundas. Este conato no implica negación alguna y sólo puede ser un esfuerzo indefinido. Asimismo, la mente no puede ser determinada por cosas de las que no tiene una idea, aunque esto no significa que comprenda adecuadamente todo lo que la determina. Sólo comprende su determinación cuando el hombre la causa adecuadamente; en cuyo caso la mente tiene una idea clara y distinta de sí como causa y de su propia determinación como su efecto. Lo contrario ocurre cuando se trata de una idea confusa de la determinación: esto ocurre cuando el hombre fue causa parcial de su determinación; es decir, en cuanto no se ha formado una idea adecuada de cómo las cosas externas colaboraron para causar su determinación.

El anterior pasaje incluye la conciencia (*conscientia*) porque la mente es consciente de su conato, pero esta conciencia no es conocimiento adecuado *per se* sino sólo la idea de su propio apetito.[115] La conciencia es un tipo particular de cono-

[113] E3p9.
[114] E2def4, E2p30, E2p30d.
[115] Empero, al ser consciente de las afecciones que la determinan, la mente puede estudiarlas y distinguir lo que la constituye en verdad de lo que le es ajeno. Robert Misrahi (*Spinoza*, pp. 31-32) sostiene que sólo el reconocimiento de la

cimiento (*cognitio*) o percepción. No es otra cosa que la idea de la idea que ya piensa. La mente puede ser consciente de su propia actividad pues, en cuanto que es una cosa, tiene una realidad formal y, en cuanto es pensada por sí misma, la mente se piensa ya como su objeto, esto es, como realidad objetiva. Pero por medio de este pensamiento, la mente solo puede derivar aquello que tiene la idea original,[116] de modo que si la idea es adecuada, entonces la conciencia de tal idea será adecuada; por el contrario, si la idea es inadecuada, la conciencia de tal idea también será inadecuada. La conciencia no puede tener más realidad objetiva que la realidad formal de su objeto, la mente. Como se mostrará en el próximo capítulo, la mente humana sólo es consciente de sí misma por medio de las afecciones de su cuerpo,[117] pues todo autoconocimiento es conocimiento de la esencia actual y determinada de un hombre particular. Si las ideas que tiene de su cuerpo (E2P27) y de sus partes (E2P24) son inadecuadas,[118] entonces el conocimiento que la mente tendrá de sí misma también será inadecuado. Por tanto, la conciencia para Spinoza no es un *cogito* como ente indiferente del mundo y fundamento de su representación.[119] La conciencia no es un poder ni un criterio externo e indiferente a las ideas que reflexiona. Antes bien, la adecuación o inadecuación de la conciencia deriva de la adecuación o inadecuación de las ideas que tiene y sobre las que reflexiona. De ahí que la conciencia no implique *per se* un conocimiento adecuado de Dios, de las esencias formales de los objetos de las ideas ni de sí misma, sino solamente un conocimiento de aquello que piensa. De esta mane-

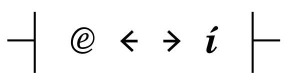
actividad del concepto –que no es una reproducción pasiva del mundo– posibilita pasar revista a los modos de conocimiento.

[116] TIE §35. *Cf*. Deleuze (*Spinoza: filosofía práctica*, pp. 75-76) muestra que la conciencia tiene tres características principales: 1º) Es la idea de la idea; 2º) La correlación entre la idea y su conciencia es la misma que la que hay entre la idea y su objeto (E2p21); es decir, entre idea y conciencia no hay más que una distinción de razón (E4p8, E5p3) pues, dado el paralelismo de las potencias, ambas expresan la potencia divina en el atributo pensamiento, una como esencia formal y otra como esencia objetiva; y 3º) no es la propiedad moral de un sujeto, sino la reflexión de la idea en la mente humana.

[117] *Vid. infra*, pp. 132-33; E2p23, E3p9d.

[118] E2p27, E2p24. *Cf*. Renée Bouveresse, *Spinoza et Leibniz*, p. 14.

[119] *Cf*. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 177.



ra, el neerlandés elimina las tesis solipsistas y escépticas sobre el conocimiento y la certeza del mundo exterior, tales como la del genio maligno: que el hombre sienta su cuerpo es condición de posibilidad de la conciencia de este sentir y no la inversa.

A partir de este papel de la conciencia, Spinoza define al deseo (*Cupiditas*) en los siguientes términos: "El deseo es la esencia misma del hombre en tanto que es concebida como determinada a obrar algo en virtud de una afección suya cualquiera dada".[120] El deseo, el apetito, la voluntad y el impulso son los esfuerzos de la naturaleza humana en cuanto está determinada a realizar las actividades que la conserven. Spinoza llamará a este conato "voluntad" cuando sólo considere la mente; "apetito" cuando considere tanto el cuerpo como la mente y, en fin, "impulso" cuando considere al cuerpo.[121] Los conatos y sus ideas son las causas eficientes y próximas de la existencia temporal humana que, a su vez, causa nuevos conatos e ideas.

¿Cómo es posible conocer la naturaleza humana? Spinoza no considera la naturaleza humana a la manera de los estoicos,[122] para quienes el cuerpo humano es ajeno a la naturaleza humana.[123] Dado el paralelismo físico-mental de la

[120] E3Adef1.
[121] E3p9e; E3Adef1ex.
[122] Julián Marías ("Introducción a la filosofía estoica", pp. 17 ss.) muestra que, si bien para los estoicos la naturaleza humana es su razón, ésta no es privativa del hombre sino que ordena a todo el universo o Naturaleza. La virtud y vida racional es la concordancia del ser humano con el orden del universo o Naturaleza. En este sentido dice Marco Aurelio (*Meditaciones*, IV, 23): "Me conviene todo lo que está de acuerdo contigo, ¡oh mundo!, nada es prematuro ni tardío para mí si es oportuno para ti. Es para mí fruto cuanto me traen tus horas, ¡oh Naturaleza! Todo viene de ti, todo está en ti, todo vuelve a ti". (Trad. de Marías, *op. cit*, p. 18).
[123] Por ejemplo, Epicteto cita a Cleantes en el siguiente pasaje para argumentar a favor de la compatibilidad entre libertad y determinismo: "Es libre el hombre sin impedimentos, el que tiene las cosas a mano como quiere. Aquél a quien se puede impedir, obligar o estorbar o empujarle a algo contra su voluntad es esclavo. ¿Y quién no tiene impedimentos? El que no desea nada de lo ajeno. ¿Qué es lo ajeno? Lo que no está en nuestra mano ni tenerlo ni no tenerlo, ni tenerlo de tal clase ni que sea de tal manera. Por consiguiente, el cuerpo es ajeno, sus partes son ajenas, la hacienda es ajena. Si te aficionas a alguna de estas cosas como propia pagarás la pena que merece el que desea lo ajeno. Este camino conduce a la libertad, sólo éste es el alejamiento de la esclavitud, el poder decir un día con toda el alma aquello de *Condúceme, Zeus*, y *tú, Destino,/ al lugar que por vosotros tengo señalado*" (Epicteto, *Disertaciones*, IV, I, 128-31; Gredos, p. 390). Según Cleantes

filosofía de Spinoza, enuncia la siguiente regla de la potencia del individuo: "cuanto más apto que los demás es un cuerpo para obrar o padecer simultáneamente varias cosas, tanto más apta que las demás es su mente para percibir simultáneamente varias cosas, y que cuanto más dependen de él solo las acciones de un cuerpo y menos cuerpos distintos concurren con él en su obrar, tanto más apta que las demás es su mente para entender distintamente".[124] La mente humana se conoce a sí misma a través de la relación con otras ideas al mismo tiempo que, de manera paralela, su cuerpo se relaciona con otros cuerpos. Si al momento de ser afectado el cuerpo humano tiene una potencia capaz de percibir las diferencias entre su cuerpo y el cuerpo afectante, esa percepción o idea expresará de manera clara y distinta algunas propiedades del cuerpo afectante. En cuanto el cuerpo humano está mejor dispuesto a ser afectado por distintos tipos de cosas, mejor dispuesta estará su mente para percibir clara y distintamente distintos tipos de objetos. Spinoza subraya que el entendimiento humano sería muy imperfecto si la mente humana no se relacionara con cosas y estuviera sola.[125] La relación con otras ideas abre la puerta para que sea más perfecta, aunque esa perfección no esté garantizada sino que requiera mucho esfuerzo de parte de la mente. Pero el perfeccionamiento del entendimiento humano no es una tarea meramente epistémica, sino antes bien ontológica, pues se trata de una mayor expresión de naturaleza humana. Si bien el hombre siempre encontrará algo más poderoso y contrario a él,[126] de cuyo encuentro seguirá su muerte, es más poderoso que otros individuos y puede utilizarlos en beneficio de su conservación, por lo que no solo vive a merced de encuentros fortuitos con los individuos a su alrededor, sino que puede organizar los encuentros para favorecer su conservación. Así, la mente humana

y Epicteto, no se puede actuar en contra del destino, pero sólo es libre quien lo sigue al deliberar conforme a él.

[124] E2p13ce.

[125] E4p18e.

[126] *Cf.* E4p4.

no conocerá sus propiedades ni a sí misma, si su cuerpo no actúa con otros cuerpos.

A partir de las ideas de las afecciones corporales, la mente humana piensa la conveniencia interna entre su cuerpo y los cuerpos con que se relaciona. La naturaleza humana está presente en todas las afecciones que tiene el hombre. Estas afecciones son posibles por aquellas propiedades que comparte con los cuerpos externos que lo afectan. Por ello, la mente humana puede conocer las ideas de estas propiedades comunes entre su cuerpo y los cuerpos externos que lo afectan.[127] Spinoza llama a estas propiedades *nociones comunes* o *razón*,[128] que se trata de ideas adecuadas que funcionan como nociones universales. Es importante notar que las nociones comunes no son esencias universales. En el capítulo dedicado al lenguaje se ahondará en esto.[129] La demostración de que la mente piensa nociones comunes radica en E2p39, que sostiene que la mente tendrá una idea adecuada de todo aquello que es común a su cuerpo y a los cuerpos exteriores. Esta proposición se apoya tanto en el paralelismo psico-físico como en el EAI: dada una cosa que comparte una propiedad común al cuerpo humano, en cuanto esta afecta a este, Dios se forma una idea del cuerpo humano que implica dicha propiedad sin necesidad de referirse al cuerpo externo,[130] por lo que esa idea la concibe la mente humana adecuadamente, es decir, por sí sola.[131] La misma idea de naturaleza humana es una noción común, pues no es la esencia de un hombre en particular, sino que comprende las propiedades comunes a todos los hombres.

[127] E2p40e2.
[128] E2p40e2 distingue tres procesos de formación de nociones universales: los primeros dos pertenecen a la imaginación, uno es por experiencia vaga (será estudiado en el capítulo 3, *vid. infra*, pp. 133-34) y el otro por signos (será analizado en el capítulo 4, *vid. infra*, pp. 165-66, 171-72). El tercer proceso consiste en que: "a partir de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (véanse el corolario de la proposición 38 y la 39 con su corolario, y la proposición 40 de esta parte). Llamaré a este [modo de contemplar las cosas] razón y segundo género de conocimiento".
[129] *Vid. infra*, pp. 173-75, 186, 189-91.
[130] E2p7c.
[131] *Cf.* E2def2, E2p37d.

Cuantas más afecciones tenga el cuerpo humano, más capaz será su mente de formar ideas adecuadas de las propiedades de su naturaleza. Esta capacidad no es otra cosa que el ejercicio de la razón, un proceso cognitivo e inferencial que, a partir de la comunidad de las ideas, deduce ideas adecuadas de otras ideas adecuadas.[132]

Las ideas de la razón son nociones comunes que fundan el raciocinio humano porque posibilitan la intuición, es decir, el conocimiento de la esencia de cosas, ya sea la esencia del ser humano o la de las cosas externas. En consecuencia, el ejercicio de la razón o del entendimiento es el ejercicio de la sola naturaleza humana, a la vez que la mente conoce mejor su propia naturaleza conforme aumenta su potencia de entender,[133] aumento correlativo al acrecentamiento de la potencia de actuar de su cuerpo fundado en la conservación de su PMR. Con Spinoza se puede concluir que, si el hombre quiere entender, tiene que actuar a través del cuerpo. Esta actividad es motivada por saber lo que es capaz de hacer el cuerpo humano. De ahí la relevancia de la pregunta spinozana: de entrada no sabemos lo que puede el cuerpo humano.[134] El hombre tiene certeza de que es un bien todo aquello que realmente conduce a entender.[135]

Spinoza encuentra en este aumento de la potencia el criterio para que la razón conozca de modo cierto la utilidad de una cosa, de un afecto, de una acción o de un comportamiento. El neerlandés considera que será útil para el hombre todo aquello que haga más apto a su cuerpo para ser afectado de muchos modos o lo que le hace más apto para afectar a otros cuerpos de muchos modos.[136] Por el contrario, será nocivo aquello que no le permite ser afectado por otros cuerpos ni afectarlos.[137] Spinoza pone en la *Ética* la siguiente definición de "bien": "Por bien entiendo aquello

[132] E2p40.
[133] E2p39c, E4p27.
[134] E3p2, E3p2e.
[135] E4p27.
[136] E4p38.
[137] *Idem*.

que sabemos con certeza que nos es útil".[138] Esta definición está formulada en primera persona del plural para identificar una experiencia compartida por todos los hombres: no pertenecerá a la naturaleza humana una cosa que sólo uno puede disfrutar, sino aquello que la misma experiencia constata que pone la existencia de cualquier hombre; se trata de la condición de la certeza de la utilidad. Así, el aumento de la potencia de actuar de la PMR de cualquier hombre es el criterio para saber que utiliza adecuadamente el término "bien". En este sentido, podemos estar seguros de que: "Aquellas cosas que hacen que se conserve la proporción de movimiento y de reposo que entre sí guardan las partes del cuerpo humano, son buenas; y malas, por el contrario, aquellas que hacen que las partes del cuerpo humano adquieran entre sí otra proporción de movimiento y de reposo".[139] Hay una correlación entre lo útil y lo bueno para la naturaleza humana porque son las dos caras de su potencia: una cosa será necesariamente buena para el hombre cuando concuerda con su PMR,[140] pues esa comunidad pone la existencia humana, aunque esta afirmación implique descomponer a otros individuos no humanos. Por su parte, lo opuesto a la dupla útil-bien no es lo inútil sino la dupla nocivo-mal, ya que Spinoza define el mal como aquello que la mente conoce con certeza que le impide poseer un bien.[141] A su vez, si una cosa daña al hombre, no lo hará por aquello que tienen en común, sino por lo que se opone a su PMR.[142] Por ejemplo, el alimento es bueno para el cuerpo humano cuando este descompone las partes del alimento y se las apropia para acomodarlas a su PMR o a la particular PMR de sus partes.[143] Por el contrario, el arsénico le es malo por-

[138] E4def1.
[139] E4p39.
[140] E4p31.
[141] E4def2. Mientras que lo inútil es algo indiferente para el ser humano porque no le afecta de manera positiva, lo nocivo es un obstáculo para su autoconservación porque reprime, niega e impide la potencia de su conato.
[142] E4p30.
[143] Así contesta Spinoza a una objeción que le hacía Blijenbergh (Ep 22, pp. 138-39) sobre su concepción de la Naturaleza: que era un inmenso caos. Spinoza no ve problema alguno: desde el punto de vista de la naturaleza entera, Dios no conoce

que descompone su PMR. Cabe decir que, para Spinoza, toda muerte es una especie de envenenamiento. La mente deja de tener la capacidad de pensar no por sí misma.[144] Tampoco porque el cuerpo deje de existir,[145] ya que el paralelismo evita la causalidad entre cuerpo y mente. Más bien, eso se deberá a otra idea que le es contraria a la mente,[146] a la vez que otro cuerpo le es contrario al cuerpo humano.[147]

A manera de conclusión

La geometría es una teoría formal de relaciones y proporciones de figuras guiada por el segundo género de conocimiento, mas no toda razón es un conocimiento matemático.[148] Por ello, el papel que cumplen las matemáticas para Spinoza no es el mismo que para el positivismo de Comte: las matemáticas no se encuentran por encima de los demás conocimientos pues no otorgan racionalidad a todas las ciencias.[149]

Es muy importante aclarar que el conato es la existencia temporal propia de los modos finitos. Ni Dios ni la *Facies* tienen conato, pues no se trata de modos finitos que se esfuerzan por actualizar su esencia. Dios expresa eternamente su esencia y su potencia nunca varía. Siempre es todo lo que puede ser, tanto en pensamiento, como en extensión, como en cualquier otro atributo. Por su parte, se dijo que la *Facies* es un individuo que varía de infinitas maneras, sin cambiar nunca su forma. Por ello, la *Facies* siempre se mantiene plena. Aunque los individuos que la conforman

el mal, lo malo ni el caos, porque la naturaleza abarca todas las composiciones (Ep 23, p. 146 ss.).

[144] E3p4.

[145] E2p6.

[146] E2p18.

[147] E3p11.

[148] Deleuze (*En medio de Spinoza*, pp. 135-36) sostiene que confundir razón y matemáticas hace del primero un conocimiento abstracto, cuando es todo menos eso: la razón comprende problemas vitales y puede regular la propia vida como método vital, algo que no hacen las matemáticas.

[149] *Cf.* Lizcano, *Imaginario colectivo y creación matemática*, pp. 36-37.

dejen de existir temporalmente tarde o temprano, nuevos individuos vendrán a tomar el lugar de aquellos, siempre utilizando cuerpos simplicísimos en su afán por conservar su ser. Precisamente esos individuos que componen a la *Facies* son los únicos cuya existencia es temporal; es decir, son los modos finitos que siempre buscan los medios para conservar su ser y, por tanto, existir. Y se trata de un esfuerzo que a veces tiene éxito y a veces fracasa, que resulta en mayor o en menor aumento de potencia. Cabe decir que lo dicho hasta ahora sobre el conato aplica para todos los individuos, sean hombres, caballos, árboles, estrellas, etcétera. Todos los individuos existen temporalmente a través de su respectivo conato.

¿Esto significa que el hombre no puede tener un conocimiento adecuado de los individuos extramentales y que debe limitarse al conocimiento de entidades geométricas abstractas? ¿Esta epistemología es incapaz de entender entes reales como el sol reflejado sobre el agua o, más aún, Moisés o el Estado hebreo, entidades tan importantes para la ética y filosofía política del neerlandés? La obra ética y política del neerlandés pretenden tener un conocimiento adecuado de personas y estados civiles históricos, no sólo teóricos. Si bien el presente libro no se dedica a la ética ni a la filosofía política, los siguientes capítulos buscan aclarar en qué medida la teoría del conocimiento de Spinoza puede tener un conocimiento adecuado –mas no completo– de modos finitos que existen temporalmente, como los cuerpos celestes, las personas y las sociedades que conforman.

3
Percepción sensible



> [S]i la mente, a la vez que imagina como estándole presentes esas cosas no existentes, supiese que en realidad esas cosas no existen, sin duda atribuiría esa potencia de imaginar a una virtud de su naturaleza, y no a un vicio. Sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es [...], si esa facultad de imaginar de la mente fuese libre.
>
> Spinoza, E2p17e.

La relevancia de la percepción sensible

Para conocer las cosas singulares por sus primeras causas, Spinoza emplea las leyes generales de la naturaleza en su método geométrico. Cabe recordar el ejemplo de la esfera, en cuyo caso el solo poder de la mente piensa esta cosa singular y deduce sus propiedades. Pero a pesar del ejercicio del método geométrico, la generalidad de las leyes de la naturaleza no permiten conocer otro tipo de cosas singulares, a saber, aquellas que existen temporalmente fuera de la mente humana, como el sol, la Tierra, Moisés o el Estado hebreo que él fundó. Como ha mostrado el capítulo anterior, este conocimiento exige el conocimiento de las causas eficientes de la existencia temporal del modo. Estas cadenas causales son parte de la *Facies*. Pero también se dijo que el mismo Spinoza reconoce que él no puede tener un conocimiento completo de la *Facies*. Es posible extender esta afirmación a todo hombre, pues los hombres son par-

tes del todo y, por tanto, son incapaces de concebirlo en su completud. ¿Esto significa que el hombre no puede tener un conocimiento adecuado de los individuos extramentales y que debe limitarse al conocimiento de entidades geométricas abstractas?

Ya se ha dicho que el conocimiento adecuado es uno por primeras causas. El primer contacto que el hombre tiene con los cuerpos exteriores es a través de la percepción sensible: ve, escucha y toca las cosas a su alrededor. Pero cualquiera puede corroborar que los sentidos no son muy fiables y que suelen dar información confusa e incompleta sobre los objetos externos. Basta recordar que una mirada pronta suele percibir objetos que realmente no existen. La percepción sensible constantemente engaña a la mente y le hace afirmar cosas que resultan ser falsas; por no hablar de los prejuicios y tantos errores que comete. Hay muchos ejemplos de esto, como la imagen del sol reflejada sobre el agua como si estuviera sobre la superficie: parecería que el sol se encuentra en la superficie. Si bien la percepción sensible engaña muchas veces, Spinoza afirma que la mente sólo conoce los cuerpos externos por medio de los efectos que estos producen en el cuerpo humano.[1] Es más, la mente no podrá conocer su propio cuerpo sin las ideas de estas afecciones corporales que producen los cuerpos externos.[2] Los efectos son afecciones corporales cuyo conocimiento implica tanto la naturaleza del cuerpo humano, como la naturaleza del cuerpo externo. Ni la razón ni la ciencia intuitiva son capaces de conocer los cuerpos externos sin este contacto. Ya se ha dicho que, si bien la ciencia intuitiva es capaz de pensar adecuadamente la esencia íntima de la esfera, no será capaz de conocer una esfera que existe actualmente fuera de su cuerpo, como el sol o la luna, sin tener contacto alguno con estos objetos; esto es, sin la percepción sensible. La percepción sensible es una especie de la imaginación, el primer género de conocimiento.

[1] E2p26.
[2] E2p19.

¿Acaso Spinoza puede explicar estas percepciones sensibles por sus primeras causas? Por ejemplo, ¿puede dar una explicación adecuada de la verdadera posición y tamaño del sol por medio de las percepciones sensibles o tiene que deducirlo *a priori* de la idea de Dios? ¿Acaso esto último es realmente posible? De ser posible, la percepción sensible debería de ser desechada. Para aclarar las primeras causas de la percepción sensible, sirve poner el ejemplo utilizado por Spinoza, a saber, la percepción visual del sol.

Causas físicas de la percepción sensible: primer vestigio y vestigio cerebral

La percepción sensible es producto de un proceso físico y, de manera paralela, de un proceso epistemológico. El proceso físico presupone tres principios: la regla de las afecciones externas (axioma 1 de E2p13eLem3c), la regla geométrica del ángulo de incidencia y de reflexión (axioma 2 de E2p13eLem3c) y la formación de vestigios (postulado 5 de E2p13e). Los dos primeros principios trabajan ya en los cuerpos muy simples –fueron estudiados en el capítulo anterior–[3] y fundamentan la formación de vestigios. Este último principio sostiene lo siguiente: "Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra parte blanda, cambia la superficie de esta y le imprime unos como vestigios del cuerpo externo que la empuja".[4] En este pasaje el neerlandés utiliza unos términos muy generales para dejar un tanto abierta la explicación de la formación de los vestigios. Llama "parte fluida" a lo que Descartes llamaba espíritus animales, que son los cuerpos que fluyen por medio de los nervios o pequeños tubitos que van desde los ojos al cerebro.[5] Por

[3] *Vid. supra*, pp. 79-80, y notas al pie 27 y 28.
[4] E2p13ePost5.
[5] *Cf.* KV, II, 22, §§6-7, pp. 102/10-20, en donde Spinoza habla del cuerpo humano y de los "efectos y movimientos de los espíritus" en él. Cabe decir que el neerlandés no describe aquí el proceso de impresión cerebral. Cabe recordar la termi-

su parte, llama "parte blanda" a ciertas partes del cuerpo humano que son capaces de recibir una impresión, como la retina y el cerebro.[6] Spinoza no explica más sobre este proceso físico de formación de vestigios. Pero es posible agregar que su explicación se basa en el ángulo de incidencia y reflexión de las partes fluidas sobre el cerebro: la explicación del neerlandés depende de que el ángulo de incidencia con que un cuerpo B afecte al órgano humano A siempre sea el mismo. Así, las partes fluidas graban el vestigio del cuerpo externo B en las partes blandas A, sea la retina, el oído, el cerebro, el olfato, el tacto o el cerebro. No sería extraño considerar que un lector culto del siglo XVII pensara aquí en el proceso del grabado en seco, en donde la mano del grabador hace surcos sobre una plancha de cobre con una punta de hierro. Asimismo, Spinoza considera que sus lectores están versados en la física cartesiana. Por eso sólo rechaza directamente aquellos principios cartesianos que se oponen a sus principios –como la afirmación cartesiana de la extensión como una sustancia,[7] o de la glándula pineal como intermediario entre alma y cuerpo–,[8] pero omite advertir cuando retoma algunos principios de la física cartesiana. Lo segundo ocurre con la explicación de la percepción sensible, pues retoma el esquema cartesiano de la impresión cerebral, cambia los términos utilizados por el francés y da una explicación bastante somera de lo que considera que ocurre en el cerebro.[9]

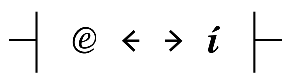
nología utilizada por Descartes en sus *Pasiones*, p. ej., I, 7: "estos movimientos de los músculos, lo mismo que todos los sentidos, dependen de los nervios, que son como unas cuerdecitas o como unos tubitos que salen, todos, del cerebro, y contienen, como éste, cierto aire o viento muy sutil que se llama los espíritus animales".

[6] En opinión de Gueroult (*Spinoza, L'Âme*, p. 202, n. 24; *cf*. pp. 171 ss.), el neerlandés no utiliza los términos cartesianos, a pesar de que su explicación la sigue, porque preferiría el lenguaje universal de la física al lenguaje particular de la psicología común de su época, con el objeto de dar mayor universalidad a sus demostraciones. La explicación de Gueroult se restringe al cerebro, pero debería de incluir también a la retina y a cualquier otra parte del cuerpo humano capaz de recibir impresiones sensibles, como el oído, el olfato, el gusto, etcétera.

[7] E1p8e2. *Vid. supra*, pp. 53-55.

[8] E4pref. *Vid. infra,* pp. 124-25.

[9] Esto ha llevado a algunos a pensar que la física spinozana sólo se apoya en la cartesiana. Pero Daniel Garber ha mostrado que Spinoza también retoma im-



A partir de los tres principios anteriores, Spinoza explica el proceso físico de la percepción sensible en los siguientes términos:

> Cuando los cuerpos externos determinan a las partes fluidas del cuerpo humano de manera que choquen frecuentemente contra las blandas, las superficies de estas (por el postulado 5) cambian, de donde resulta (véase el axioma 2 posterior al corolario del lema 3) que aquellas sean reflejadas de otro modo que como solían serlo antes, y también [resulta] que cuando más tarde esas partes fluidas, en su espontáneo movimiento, encuentran las nuevas superficies, sean reflejadas del mismo modo que cuando eran impulsadas hacia esas superficies por los cuerpos externos. Y en consecuencia, [resulta] que mientras continúen moviéndose así reflejadas, afectan al cuerpo humano del mismo modo, en lo cual pensará otra vez la mente (por la proposición 12 de esta parte). Esto es (por la proposición 17 de esta parte), la mente contemplará otra vez el cuerpo externo como presente. Y esto, cuantas veces las partes fluidas del cuerpo humano, en su espontáneo movimiento, encuentren las mismas superficies.[10]

Este pasaje muestra tanto el proceso físico que ocurre en el atributo de la extensión, como el proceso epistémico que ocurre en el atributo del pensamiento. El proceso físico es la formación de vestigios de la afección del cuerpo externo. El proceso epistémico es la idea de esta afección corporal; y esta idea no puede ser otra cosa que la representación del cuerpo externo que piensa la mente. Ambos procesos ocurren sincrónicamente, pues se trata de la misma modificación en atributos diferentes. La siguiente sección estudiará a detalle el proceso epistémico. En cuanto al proceso físico, el frecuente choque de las partes fluidas A sobre las partes blandas B siguen el principio de ángulo de incidencia y de reflexión, de manera que A será proyectado con el mismo ángulo con que afectaron a B. Pero B es una parte blanda,

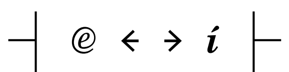
portantes principios de la física hobbesiana. *Cf.* Daniel Garber, “Descartes and Spinoza on Persistence and Conatus”, y “Natural Philosophy in Seventeen-Century Context”.

[10] E2p17cd.

de manera que B toma la forma del ángulo de incidencia y de reflexión dejado por A. Así, B toma una forma que antes no tenía. Esto es un vestigio: una superficie blanda con ciertos ángulos. A pesar de que Spinoza sólo habla de la formación de un vestigio sin mayor aclaración en E2p17cd, una explicación más completa de la percepción sensible en la teoría del conocimiento de Spinoza exige la siguiente interpretación: incluir que se forman dos vestigios, a saber, primero uno formado por el sentido externo del cuerpo humano que es afectado por el cuerpo externo, y un segundo vestigio que es formado en el cerebro. Si no se acepta esta interpretación, no se podría comprender cómo es que llegan al cerebro las diferentes características con que la mente se representa a los objetos externos, sea visualmente, auditivamente, sensorialmente, etcétera. Así, se debe interpretar que en el proceso físico de la percepción sensible hay por lo menos los dos vestigios diferentes antes mencionados. Sirve explicar estos diferentes vestigios por medio de dos experiencias diferentes: la percepción visual del sol y la sensación del calor del sol, ejemplo que no es utilizado por el neerlandés pero que se puede agregar bajo los lineamientos puestos por su física.

En cuanto a la percepción visual del sol, el primer vestigio se forma cuando el ojo es afectado frecuentemente por la luz directa del sol –un cuerpo esférico con su propia PMR–. La parte fluida del ojo transmite el impacto de la luz solar a la retina, la parte blanda del ojo. Entonces, el ojo adapta la luz a su forma, que sigue las leyes ópticas.[11] Esta adaptación es un vestigio formado en la retina del ojo con los determinados grados de incidencia de los rayos solares. Esta adaptación es una primera huella que deja el cuerpo externo en el cuerpo humano. El vestigio retiniano formado por el sol no es producto del azar, sino de los determinados ángulos de incidencia con que la luz solar afectó al ojo, a la vez que el vestigio reflejará con ese mismo ángulo a las par-

[11] El cuerpo externo afecta a la constitución porque afecta al cuerpo humano como un todo (E2p28d) y no sólo una parte suya.

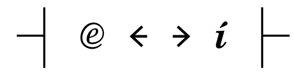


tes fluidas que incidan en él. A partir de esta interpretación se puede decir que, para la teoría del conocimiento de Spinoza, cada objeto percibido produciría un vestigio en el sentido externo con un determinado ángulo. Así, serían diferentes el vestigio producido por el sol en la retina y el vestigio producido por el sol en la piel en cuanto que tendrían distintos ángulos. Y lo mismo ocurriría con todos los vestigios formados por diferentes cuerpos: no serían meras reacciones al cuerpo exterior, sino que son afecciones causadas por las naturalezas del cuerpo externo y del sentido externo.

Por su parte, el segundo vestigio es el cerebral, que se forma cuando el vestigio retiniano afecta frecuentemente al cerebro –otra parte blanda del cuerpo humano– e imprime sobre él un modo con los mismos ángulos de incidencia que el retiniano. Por lo tanto, el vestigio cerebral reflejará las partes fluidas con el mismo ángulo del retiniano. Cada vestigio es el efecto de un proceso físico distinto, pero presentan los mismos ángulos y reflejan las partes fluidas con el mismo ángulo. Para la experiencia visual del sol, las partes del proceso que causan el primer vestigio son el sol y el ojo, mientras que las del segundo son el ojo y el cerebro.[12] En cambio, las partes del proceso de la experiencia del calor del sol, el primer vestigio es causado por el sol y la piel, mientras que el segundo por la piel y el cerebro. Y así respectivamente para cada uno de las distintas percepciones sensibles.

El proceso que causa cada vestigio podría ser entendido como un CCC –una cosa singular que comprende una cadena causal infinita–[13] que afecta precisamente a la parte blanda del cuerpo humano, sea la retina o sea el cerebro. Aunque no lo menciona Spinoza, se podría decir que cada uno de estos procesos físicos es un individuo diferente, aunque quedaría a discusión si se trata de un individuo pasivo o de uno activo; esto es, si fuera producto de la presión de los ambientes

[12] E2p26.
[13] E2def7.



o de la conservación de una PMR. Pero esto no es importante para lo que aquí interesa, pues se trata de poder identificar y distinguir el proceso que produce el vestigio retiniano o el vestigio de la piel, del que produce el vestigio cerebral. Según la interpretación que aquí se ofrece, aunque se trate de dos vestigios diferentes, los ángulos de incidencia que grabaron a cada uno serían los mismos, de manera que reflejarán las partes fluidas que las afecten con esos mismos ángulos. La frecuencia de la afección sería la condición tanto de la formación de ambos vestigios, como de la igualdad de los ángulos de incidencia y reflexión con que son grabados. De manera que los órganos de los sentidos externos y el cerebro serán constantemente afectados por cuerpos externos, pero sólo dejarán huella aquellos que los afecten con mayor frecuencia, de modo que los vestigios cerebrales darán cuenta de aquello que afectó con mayor frecuencia al cuerpo humano. Cabe decir que el neerlandés no dio detalles de un criterio para aclarar esa mayor frecuencia. Empero, más adelante se propondrá una interpretación para ello.[14]

Imaginación y representación

La tesis cartesiana de la dualidad sustancial, que conlleva la oposición sustancial entre alma y cuerpo, explica la unión e interacción entre alma y cuerpo en términos de causalidad eficiente a través de una glándula localizada en medio del cerebro (que llama "pineal").[15] Aunque Spinoza retoma parte

[14] *Vid. infra*, pp. 134-35.

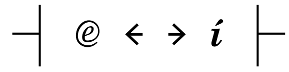
[15] *Pasiones*, I, §§31-33. El argumento spinozano que critica esta tesis cartesiana muestra la imposibilidad de comprender interacción alguna entre dos cosas absolutamente distintas, es decir, una no puede ser causa próxima de la otra (E5praef, E1p3). Cabe decir que hay importantes trabajos dedicados a ofrecer soluciones a este problema desde el mismo pensamiento cartesiano. *Cf.* Denis Kambouchner, "'La fuerza que tiene el alma para mover al cuerpo': una reconsideración"; Pierre Guenancia, "La distinción y la unión del alma y del cuerpo: ¿una es más cartesiana que otra?"; Laura Benítez, "Sobre los *phainomenes* en la Tercera parte de los *Principios de la filosofía* de René Descartes"; Zuraya Monroy, "Mecanismo y organismo en la filosofía natural de René Descartes"; Ariela Battán, "Cuerpo y movimiento en *Las pasiones del alma* de René Descartes".

de la física spinozana relativa a la comunicación entre los sentidos externos y el cerebro, rechaza la explicación de la glándula pineal, pues desde su metafísica, sólo existe una sustancia; pero incluso en caso de que existieran dos sustancias, sería imposible cualquier comunicación o relación entre ellas. Spinoza no requiere de la explicación cartesiana de la glándula pineal, pues es suficiente con su afirmación de que la mente es la idea del cuerpo, para poder afirmar que la mente piensa inmediatamente las afecciones de su cuerpo, sin que haya relación causal entre mente y cuerpo. Por ello, Spinoza puede hablar de las mismas afecciones ya en términos de la extensión, ya en términos del pensamiento; pero la condición para hacerlo es que no confunda el orden de las causalidades: las causas de las afecciones corporales son los choques y movimientos del cuerpo humano y cuerpos exteriores; en cambio, las causas de las ideas de las afecciones son la mente y las ideas de los cuerpos exteriores. Así no se viola el principio del paralelismo de los atributos.

Por su parte, el proceso epistémico es la afirmación que realiza la mente humana de la afección corporal por el reflejo de las partes fluidas sobre el vestigio cerebral. Dado que la mente humana piensa las afecciones corporales de su cuerpo, la mente humana se representa al cuerpo externo como presente mientras su cuerpo siga siendo afectado por las partes fluidas reflejadas con el ángulo del vestigio de ese cuerpo externo. Así, el pasaje antes citado es parte de la demostración de E2p17, que sostiene lo siguiente: “Si el cuerpo humano es afectado por un modo que implica la naturaleza de algún cuerpo externo, la mente humana contemplará ese cuerpo externo como existente en acto o como estándole presente […]”.[16] A partir de lo dicho sobre la expresión “implica la naturaleza de X”,[17] esta implicación significa que el cuerpo humano conserva la huella de la naturaleza del cuerpo exterior; pero no en cuanto que tenga impresa su esencia, sino en cuanto que tiene impreso el ángulo de inci-

[16] E2p17.

[17] Dicho de los cuerpos muy simples (*vid. supra*, pp. 78-82), pero aplica también a los individuos o cuerpos compuestos.



dencia y reflexión. En otras palabras, el cuerpo humano retiene algo de los cuerpos externos que lo afectan, a saber, la huella de los ángulos de incidencia con que causan el primer vestigio. Así, a la vez que el cuerpo humano sea afectado por sus partes fluidas reflejadas con el mismo ángulo causado por un cuerpo exterior, la mente humana se representará ese cuerpo externo. Cuando el cuerpo externo ya no está presente, ya no causa los primeros vestigios, pero los vestigios cerebrales ya están formados y estos pueden seguir reflejando a los cuerpos fluidos con los mismos ángulos con que fueron grabados. Por lo tanto, la mente se seguirá representando a los cuerpos externos cuyos vestigios reflejan las partes fluidas del cuerpo humano. Y esta explicación spinozana sólo será posible si se distinguen los primeros vestigios (como el vestigio retiniano) y los vestigios cerebrales. Aunque Spinoza no lo mencione, este ángulo funciona como principio de identidad epistémico que no sólo permite al hombre representarse al cuerpo externo que lo afectó, sino que también le permite identificar como un mismo cuerpo a todo aquel cuerpo externo que lo afecte con el mismo ángulo.

A partir de la percepción de los cuerpos externos por medio de vestigios cerebrales, Spinoza sostiene: "para conservar los términos usuales, llamaremos *imágenes de las cosas* a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan a los cuerpos externos como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando la mente contempla los cuerpos de esta manera, diremos que los *imagina*".[18] Spinoza considera que sigue la costumbre (*verba usitata*) al llamar "imagen de las cosas" (*rerum Imago*) a toda idea de un vestigio que representa cuerpos exteriores como presentes, sea esto por medio de figuras o sin ellas. A partir del paralelismo entre cuerpo y mente, la mente tendrá una idea de todo modo o vestigio que se forme en el cerebro del cuerpo humano. Cabe decir que esto es contraintuitivo, pues no parece que un hombre tenga idea de todos los procesos fisiológicos de su

[18] E2p17e.

cuerpo: por ejemplo, no percibe los rayos cósmicos que cruzan su cuerpo en todo momento.[19] Pero la teoría de Spinoza sostiene que son ideas de afecciones, de cosas que ponen su existencia; a la vez que la mente tiene muchas ideas inadecuadas, esto es, ideas que no expresan sus causas, que es el conocimiento adecuado de esas ideas. Así, Spinoza podría ampliar su argumento diciendo que todo hombre siente su cuerpo y sus cambios, que ve, escucha, huele muchas cosas, pero que no por eso tiene una idea adecuada de los objetos de esas percepciones. La gran mayoría de las percepciones no son claras ni distintas, sino confusas. Si el hombre pudiera estudiar detalladamente cada una de sus percepciones, ocurriría como con el estudio de la percepción del sol: podrá conocer sus causas y sabrá por qué ocurre como ocurre.

Si se retoma el ejemplo del sol, la percepción visual del sol es la representación realizada por la mente al afirmar el vestigio cerebral dejado por el vestigio de la retina formado por la luz directa del sol. Aquí es importante notar que la mente humana tendría una idea adecuada del sol si tuviera la idea de la sola esencia o forma del sol pues, de esa idea, podría deducir las propiedades del sol. Desde la superficie de la Tierra, el hombre no percibe visualmente al sol como una esfera. Aunque se trata de un cuerpo esférico, el hombre lo percibe como si se tratara de un disco de dos pies de diámetro, localizado a doscientos pies de distancia.[20] Spinoza no aclara las causas de esta percepción, pues presupone que el lector conoce la dióptrica cartesiana, en donde viene una explicación de esto, que será tratada a continuación.

¿Por qué la percepción sensible es una idea inadecuada?

Ya se dijo que Dios piensa la infinidad de modos que se siguen de su esencia a través del EAI, el modo inmediato

[19] Más adelante se dará una explicación a esta objeción. *Vid. infra*, p. 135.
[20] *Cf.* E2p35e, E4p1e.

infinito del pensamiento. El EAI tiene una idea verdadera acerca del proceso completo de la formación de cada vestigio que forma el cuerpo humano. Por seguir con los ejemplos de la sección anterior, el EAI tendrá las ideas verdaderas de cuatro procesos diferentes, aunque relacionados: la formación de la imagen del sol en la retina, la formación del vestigio cerebral de la imagen visual del sol, la formación de la huella en la piel del calor del sol y la formación del vestigio cerebral de la sensación de calor del sol. Las ideas que la mente humana tiene de los vestigios cerebrales implican su respectivo proceso, pero no expresan ninguno de esos procesos, pues se trata de un efecto. De hecho, "las ideas que tenemos de los cuerpos externos indican más la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos externos [...]".[21] La percepción sensible no implica en la misma proporción al cuerpo humano y al cuerpo afectante, sino que los implica de manera asimétrica: el vestigio no es una pura pasividad del cuerpo humano, sino cierta determinación de la potencia de actuar y de ser afectado de ciertas partes del cuerpo humano. Aunque Spinoza no lo diga, no se contradice su filosofía en cuanto se considere aquí la diferencia entre la imagen producida por el ojo de un caballo y la imagen producida por el ojo humano: estas imágenes serán diferentes porque responden a las distintas naturalezas de los ojos equinos y de los ojos humanos. Cuando el vestigio cerebral es afectado por las partes fluidas del cuerpo humano, este las refleja con cierto ángulo, y esta es una afección corporal y cierta constitución del cuerpo humano; es decir, cierta actualización de su esencia formal. Asimismo, la mente afirma su potencia de pensar al representarse los cuerpos externos que afectaron a su cuerpo. De ahí las diferencias entre un vestigio cerebral formado por medio de la vista y otro formado por medio del tacto. En otras palabras, cada vestigio siempre expresará más el conato del cuerpo humano que el del cuerpo afectante. Por ello, la mente humana no se representa la esencia

[21] E2p16c2.

formal del sol a través de la percepción visual ni por medio de la sensación de calor en la piel, sino que se representa sus capacidades visuales y sensibles para captar los efectos de ciertas propiedades del sol.

Por sí sola, la percepción visual del sol o la sensación de calor en la piel no son ideas adecuadas, porque sólo son efectos de la adaptación de varias formas; en el caso de la primera, son las formas del sol, de la vista y del cerebro; en el caso del segundo son las formas del sol, de la piel y del cerebro. Cualquier percepción sensible es un efecto sin sus primeras causas, pues es una idea que no expresa el proceso físico completo que la produjo, aunque lo implique. En otros términos, la idea que la mente humana tiene de cualquiera de sus vestigios cerebrales, considerada en sí, implica el proceso que la produjo, pero no lo expresa. Sólo las imágenes representan cuerpos exteriores.[22] Las ideas adecuadas no representan objetos, sino que expresan la esencia íntima de las cosas o las propiedades comunes que tienen. Esta diferencia es muy importante para la epistemología spinozana pues cuando la mente piensa cosas por ideas adecuadas, estas ideas no le hacen pensar las cosas como algo que ve desde cierta perspectiva, sino que las comprende desde dentro y que sabe cómo actúa, qué se sigue de ello. Sirve la comparación entre conocer la esencia íntima de la esfera y percibir visualmente al sol. La primera idea permite deducir las propiedades de la esfera e, incluso, comprender mejor ciertas propiedades del sol. De ahí que el conocimiento de la esencia íntima de la esfera es el criterio de su propia verdad. En cambio, las percepciones sensibles sólo permiten atribuir ciertas propiedades al sol, así como identificarlo como la misma cosa que produce esas propiedades. Además, mientras que el conocimiento verdadero es criterio de sí mismo, ninguna imagen es criterio de sí misma, sino que

[22] En la *Ética*, Spinoza utiliza el término representación (*repraesentatio*) en cuatro lugares, siempre relacionados con la función epistemológica de la imaginación, nunca con el entendimiento: E1Ap (cuando habla de ficciones acerca de Dios), E2p17e (cuando define la imagen), E2p40e2 (cuando define la imaginación como el primer género de conocimiento) y E3p27d (en donde recuerda E2p17e).

toda imagen requiere de un criterio externo que avale la verdad de su correspondencia con el objeto que representa.

Spinoza considera que el hombre puede imaginar distintamente la distancia espacial de un cuerpo dentro de ciertos límites. Pero si estos límites son superados, entonces no imaginará distintamente la distancia. Esto es lo que ocurre con el sol: Spinoza dice que el hombre lo percibe visualmente como si estuviera a doscientos pies de distancia. Sobre este límite para la imaginación distinta, el neerlandés sostiene que: "todos los objetos que distan de nosotros más de doscientos pies, o cuya distancia del lugar en que estamos supera aquella que imaginamos distintamente, los solemos imaginar a igual distancia de nosotros, como si estuviesen en el mismo plano [...]".[23] Spinoza no explica este límite de la imaginación visual de la distancia probablemente porque considera que su lector esté versado en la dióptrica cartesiana, en donde se encuentra la explicación de este límite.[24] La dióptrica cartesiana establece que la relación directa entre la percepción visual del tamaño de un cuerpo externo y la percepción de su distancia con respecto al observador es de 1 a 100.[25] Esta regla permite juz-

[23] E4def6ex.

[24] Las objeciones spinozanas a la óptica cartesiana muestran un profundo conocimiento de ella. Spinoza tenía en su biblioteca dos fuentes de la óptica cartesiana: el *Tratado del hombre*, publicado en Holanda en 1664, y la *Dióptrica*, uno de los discursos que siguen al *Discurso del método*. El tema del límite visual se encuentra en el sexto discurso de la *Dióptrica*, dedicado a la visión. El problema de la distancia de los objetos es considerado en dos epístolas de Spinoza dirigidas a Jarig Jelles: Ep 39 (3 de marzo de 1667) y Ep 40 (25 de marzo de 1667). Spinoza sostiene que Descartes "considera que la única causa por la cual las imágenes que se forman en el fondo del ojo, son mayores o menores, consiste en el cruce de los rayos que proceden de los distintos puntos del objeto, es decir, en que comiencen a cruzarse más lejos o más cerca del ojo. Por tanto, no tiene en cuenta la magnitud del ángulo que forman esos rayos, cuando se cruzan en la superficie del ojo. Y, aunque esta última causa es la principal que hay que señalar en los telescopios, parece que él quiso pasarla en silencio" (Ep 39, pp. 193-94, de Spinoza a Jarig Jelles). Spinoza acompaña este texto con un dibujo, en donde los rayos paralelos que inciden sobre un círculo, son refractados y concentrados en un solo punto, paralelo al ángulo de incidencia, en el extremo contrario del círculo. Spinoza afirma que el círculo es la mejor figura para concentrar en un solo punto los rayos que inciden sobre ella.

[25] En el sexto discurso de su *Dióptrica* (AT, VI, 144), Descartes sostiene que la vista es muy incierta para reconocer la distancia espacial de los cuerpos. El francés sostiene que es posible reconocer visualmente las distancias cortas. Su

gar la distancia de un cuerpo si se conoce su tamaño, así como juzgar su tamaño si se conoce su distancia.[26] Si la vista percibe un cuerpo de un pie de diámetro, percibirá su distancia a cien pies. Asimismo, si percibe un cuerpo de dos pies de diámetro, percibirá su distancia a doscientos pies. Descartes argumenta que la distancia del sol debe de ser de seiscientos o setecientos diámetros terrestres.[27] A pesar de esta distancia, todo cuerpo localizado a más de doscientos pies del observador será percibido visualmente como si estuviera a esa distancia. Spinoza acepta tanto la propuesta cartesiana de la regla de la distancia, como la distancia real del sol, de manera que el neerlandés plantea que se percibe visualmente al sol como un disco de dos pies de diámetro localizado a doscientos pies del observador.[28]

El límite visual de la distancia será una de tantas limitaciones de la percepción sensible que muestran no sólo por qué es un conocimiento inadecuado, sino también el proceso físico que causa su representación. Así, dice el neerlandés: "En tanto que la mente humana imagina un cuerpo externo, en esa medida no tiene de él un conocimiento adecuado".[29] Dentro de la terminología spinozana, percibir sensiblemente a los cuerpos es imaginarlos y esta forma imaginar los cuerpos externos sólo es conocimiento inadecuado porque no ofrece la esencia formal de los cuerpos que representa, que es lo único que provee a la mente un conocimiento verdadero y completo de tales cuerpos.

argumento sostiene que la visión estereoscópica (cabe decir que no utiliza este término) reconoce las distancias cortas como lo hace un ciego con dos varas en sus manos: identifica la distancia de los cuerpos por el ángulo que toman las dos varas para tocar el objeto. Pero este ejemplo muestra la imposibilidad de la vista por reconocer la distancia de cuerpos a más de diez pies.

[26] Descartes sostiene que se juzga el tamaño de una cosa a partir de su distancia y posición en contraste con otras cosas (*Dióptrica*, VI; AT, VI, 140). Antes de cien pies o de doscientos pies, el ojo puede basarse en el conocimiento del tamaño del cuerpo o en la comparación de otros cuerpos. Pero después de estas distancias, es muy incierto hacerlo por la vista desnuda. La formalización del ángulo a los cien pies es la siguiente: AXB=2αταυ(1/1200)=0.0954929437502932º. Por su parte, la formalización del ángulo a los doscientos pies es la siguiente: AXB=2αταυ(1/2400)=0.0477464801644622º.

[27] *Principios*, III, 5.

[28] E2p35e.

[29] E2p26c.

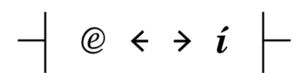
Ahora, si bien la mente humana es la idea del cuerpo humano, su esencia formal es una idea implicada en el atributo del pensamiento, no en el atributo de la extensión.[30] Por ello, la mente no puede tener un conocimiento de sí misma por el solo pensamiento, sino que se percibe a sí misma a través de las ideas de las afecciones de su cuerpo.[31] Estas no sólo le permiten representarse a los cuerpos externos que afectaron a su cuerpo, sino que también expresan la naturaleza de su cuerpo en cuanto que esta es afectada por las naturalezas de los cuerpos afectantes. Por tanto, también expresará su potencia de pensar afectada por dichas ideas.[32] Pero así como la percepción sensible no es un conocimiento adecuado del cuerpo afectante, tampoco ofrece un conocimiento adecuado de la mente humana,[33] pues no es una idea que expresa sólo la naturaleza de la mente humana,[34] sino está afectada por la naturaleza de la idea de un cuerpo exterior. Por lo tanto, concluye Spinoza que: "la mente no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos externos un conocimiento adecuado, sino tan solo confuso [NS: y mutilado], tantas cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza. Esto es, tantas cuantas veces es determinada externamente, a saber, según el fortuito encuentro con las cosas, a contemplar esto o aquello […]".[35] En cuanto la mente es determinada externamente a pensar, esta determinación sigue un orden distinto al del mismo entendimiento, que es el orden de ser o de las causas de las cosas. Otra vez, el ejemplo es la misma visión del sol: esta representación no expresa ni la esencia formal del sol ni la esencia formal del cuerpo humano, pero determina a la mente a pensar al sol como si se tratara de un disco de dos pies de diámetro localizado a doscientos pies de distancia. Esta determinación no es puesta por el orden del entendimiento, sino por el orden común de la naturale-

[30] E2p23d.
[31] E2p23.
[32] E2p22.
[33] E2p29.
[34] E2p29d.
[35] E2p29c.

za, que no es otro que el orden de la *Facies*. Como se expuso en el capítulo anterior, el cuerpo humano es parte de la *Facies*, no al revés, de manera que la *Facies* no se adapta a la forma del hombre. Antes bien, el ejemplo de la percepción visual del sol es una adaptación del orden de la *Facies*, pues si esta dispusiera que el hombre estuviera más lejos o más cerca del sol, el hombre lo vería necesariamente más pequeño o más grande, respectivamente. Si bien la filosofía de Spinoza excluye toda contingencia,[36] el orden de la *Facies* parecerá contingente para la mente humana en cuanto esta sea determinada externamente, pues esta determinación no responde a la sola naturaleza humana, sino a esta afectada por el sol y su distancia con respecto al hombre.

Spinoza planteará que el hombre percibe muchas cosas "a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de manera mutilada, confusa y sin orden para el entendimiento (véase el corolario de la proposición 29 de esta parte). Y por ello acostumbro llamar a tales percepciones conocimiento por experiencia vaga".[37] Para el neerlandés, la representación del sol como un disco que se encuentra a doscientos pies de distancia es una experiencia vaga, pues esta idea no expresa de manera clara ni distinta las esencias del cuerpo humano, del sol ni de la Tierra. Lo mismo se puede decir de la sensación de calor sobre la piel. La mente humana percibe al sol de manera muy diferente por estas percepciones, al grado de que no es obvio pensar que se trata del mismo cuerpo externo. Sin embargo, el neerlandés considera que no hay ignorancia absoluta[38] pues, así como toda imagen es la idea de un vestigio cerebral –formado por medio de un proceso físico determinado–, toda imagen implica cierta positividad: es el producto necesario de la relación causal de ciertas esencias determinadas. La imagen del sol es la idea de una afección corporal que implica las leyes de la óptica como parte de sus causas y es producto de la actualización de las esencias del sol, de la vista y del cuerpo

[36] E1ax7, E1p29, E1p33e1, E2p31c, E2p44, E3def3.
[37] E2p40e2.
[38] E2p35d.



humano (en este caso, de sus ojos, el sistema nervioso y el cerebro). Para la teoría del conocimiento de Spinoza, la percepción del sol no es una ficción caprichosa o azarosa, sino que es una representación determinada causalmente. En cuanto el cuerpo humano es determinado externamente a percibir cuerpos, la mente humana también es determinada a percibir las ideas de esos cuerpos. La percepción es real, por más extraña que parezca, pues siempre tiene su asiento en una afección corporal, que es real, aunque la imagen deforme al objeto percibido; esto es, aunque la imagen muestre al objeto bajo una forma diferente a su esencia formal. Mientras que la imagen de la percepción del sol es una idea inadecuada, la idea que el EAI tiene del proceso completo que explica esta percepción es una idea verdadera y eterna.

Cabe señalar que, según la condición de la frecuencia puesta por Spinoza en la formación de los vestigios, aquello que no afecte frecuentemente al cuerpo humano, no podrá ser representado por la mente. Pero hay contraejemplos a esto en cosas que afectan cotidianamente a un hombre, pero este no las recuerda, en cuyo caso parecería que no dejaron huella a pesar de ser afectado frecuentemente por ellas. Otro contraejemplo es algo que afectó rápidamente al cuerpo humano, pero deja tal huella en el hombre que lo recuerda toda su vida. Ante estos contraejemplos hay dos posibilidades. La primera posibilidad es que la condición de la frecuencia sólo fuera puesta por Spinoza para explicar más rápidamente el proceso de la formación de vestigios, pero no porque sea un requisito *sine qua non* de la formación de todos los vestigios. Pero no parece que esto sea el caso porque el proceso mecánico que se ha descrito como un proceso de grabado o de impresión sobre la parte blanda exige la fuerza puesta por la frecuencia. Y no hay textos spinozanos que hablen de otra vía de formación de los vestigios, ni otra vía de la representación imaginativa de los cuerpos externos. La segunda posibilidad es que el segundo contraejemplo se explique porque el cuerpo humano sería afectado frecuentemente por ciertos objetos que prepararían al cuerpo humano para ser afectado por algo rápidamente. Esto es lo que suce-

dería en la explicación spinozana del milagro.[39] Por su parte, el primer contraejemplo se podría explicar en cuanto que aquellos objetos que cotidianamente afectan al cuerpo humano lo harían como una sola cosa singular, de manera que la mente humana las percibiría como si fueran un solo cuerpo, sin poderlos distinguir ni pensar claramente.

Se ha dicho que la mente tendrá una idea de todo cuanto ocurra en ese cuerpo.[40] ¿Acaso esto significa que la mente debe de tener una idea de los rayos cósmicos que ahora atraviesan a su cuerpo?[41] Spinoza podría responder que así es, pero en ningún momento esto implica que se trate de una idea clara y distinta, sino de una percepción confusa de cuanto ocurre a la vez en el cuerpo humano. A partir de lo anterior, una imagen es una idea inadecuada por dos razones: primero, es un efecto que implica su causa, pero no la expresa; por ello, segundo, es una idea que no representa la esencia formal de su objeto representado, sino que lo representa con ciertas propiedades que derivan de las capacidades por las que su cuerpo fue afectado por el objeto.

Falsedad, error y supresión del error en la percepción sensible

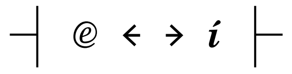
Cuanto ocurre al objeto de la mente humana –esto es, al cuerpo humano– lo conoce el EAI de Dios en cuanto este tiene la idea de ese objeto.[42] Por ello, todas las ideas que piensa una mente, son ideas que piensa el EAI. Ya se puso el ejemplo spinozano de que, quien observa al sol desde la superficie de la Tierra, lo percibe como un disco que mide dos pies de diámetro y que está a doscientos pies de distancia. Ya se dijo que esta percepción sensible es una idea

[39] Esta explicación será estudiada más adelante, *vid. infra*, pp. 145-50.
[40] E2p12d.
[41] Sobre este problema en la epistemología de Spinoza, *cf.* Margaret Wilson, “Spinoza’s Theory of Knowledge”, pp. 100 ss; Diane Steinberg, “Knowlegde in Spinoza’s Ethics”, pp. 143 ss.
[42] E2p9c.

inadecuada, pues el EAI tiene una idea de la mente humana afectada por las ideas del sol, de los ojos, del vestigio y del cuerpo humano. Ahora, esta es una idea falsa en cuanto el objeto que le corresponde –esto es, el sol– no tiene las características representadas por ella. Sostiene Spinoza que: "La falsedad consiste en la privación de conocimiento que implican las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas".[43] Una idea inadecuada es falsa porque no expresa el proceso completo que la produjo; es decir, carece del conocimiento de ese proceso. Ya se dijo que no hay ignorancia absoluta o, en otros términos, una idea inadecuada y falsa no es una privación absoluta,[44] sino que es la idea del fragmento de un proceso. De ahí que se diga que las mentes yerran y se equivocan, mas no los cuerpos.[45]

La mente humana tiene muchísimas ideas falsas, tantas como ideas inadecuadas tiene; es decir, ideas que representan a los objetos con características o propiedades que realmente no tienen o actividades que realmente no realizan. Considérese los ejemplos de la sección anterior: son percepciones sensibles que cualquier hombre podrá tener; pero el hombre no yerra por tenerlas. Por ello, tener ideas falsas no significa que la mente humana yerre. Para explicar el error, sirve el interesante ejemplo con que Spinoza lo ilustra, pues precisamente rechaza la explicación cartesiana del error. Antes de pasar al ejemplo spinozano, cabe decir que Descartes explica el error porque él separa dos facultades en el alma, el entendimiento y la voluntad.[46] Mientras que el entendimiento distingue qué es verdadero y qué es falso, la voluntad juzga la verdad o la falsedad por medio de su libre albedrío. Así, el francés explica el error por el juicio que realiza la voluntad sin información suficiente del entendimiento. Según esta explicación, si el alma no tuviera una voluntad con libre albedrío, nunca podría equivocarse. Es momento de pasar al ejemplo de Spinoza, que dice lo siguiente:

[43] E2p35e.
[44] E2p35d.
[45] *Idem*.
[46] Cuarta meditación. *Cf. Meditaciones*, IV; AT, VII, 54 ss; *cf.* AT, IX, 43 ss.



> [L]os hombres se equivocan al pensar que son libres, opinión que consiste solo en esto, en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados. Esta es, por tanto, su idea de la libertad: que no conocen ninguna causa de sus acciones. Pues eso que añaden, que las acciones humanas dependen de la voluntad, son palabras sin idea alguna en su seno. Pues qué sea la voluntad y de qué modo mueva al cuerpo, todos lo ignoran, y quienes se jactan de otra cosa y fingen sedes y habitáculos del alma, suelen mover a risa o a náusea.[47]

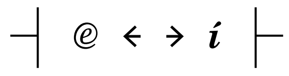
Según la explicación spinozana, la idea de libre albedrío es una ilusión del mismo tipo que la visión del sol. Esto sonará muy extraño, pues una es una percepción sensible y la otra es una percepción interna. Pero el argumento spinozano es que ambas son efectos sin sus causas. Es importante detenerse en aclarar por qué el libre albedrío es una ilusión para Spinoza. Ya se ha dicho que, según la metafísica de este filósofo, todo cuanto existe tiene causas y que su conocimiento adecuado depende del conocimiento de sus causas. Las acciones humanas también tienen causas, y no puede haber algo así como una causa incausada, ni del hombre ni de Dios mismo. Entonces, ¿por qué el hombre cree que decide como causa incausada? El hombre es consciente de sus acciones, pero ignora el proceso completo que las determinó. Esta ignorancia lo lleva a poner en su voluntad la causa de la acción como una causa incausada. La percepción interna de la decisión no expresa su causa, aunque la implica. Esto lleva a la mente a pensar que su decisión no tiene causas. Siempre hay causas para los deseos, decisiones, acciones y omisiones humanas. Si bien el hombre puede ser consciente de sus apetitos y acciones, esta consciencia no implica un conocimiento adecuado del proceso que causa sus apetitos y acciones. En el caso de la idea del libre albedrío, se tiene consciencia sólo de la acción, de manera que es un conocimiento que ignora sus causas, que para el neerlandés necesariamente existen. La idea de la suspensión del juicio es

[47] E2p35e.

una idea falsa y yerra quien cree que lo hace.[48] No es gratuito que Spinoza ejemplifique el error con la percepción interna del libre albedrío, pues lo utiliza para reforzar su rechazo de la explicación cartesiana del error; así como su rechazo de la voluntad como una facultad capaz de introducir causas incausadas en el universo, capaz de tomar distancia de sus propias ideas, de hacer o dejar de hacer cosas y, sobre todo, una facultad capaz de juzgar la verdad o la falsedad de las ideas que piensa la mente.

En la mente no hay una voluntad absoluta o libre para afirmar o negar la verdad o falsedad de las ideas que piensa. La voluntad de la mente no es otra cosa que la afirmación implícita en la misma idea que piensa. Así, quien mira al sol como si estuviera a doscientos pies de distancia, su misma percepción es la afirmación implícita en esa idea, esto es, que sol está a esa distancia. Por ello dirá Spinoza que la voluntad no es una facultad, sino un universal que forma la misma mente a partir de las afirmaciones o negaciones implícitas en sus ideas: toda idea implica la afirmación o la negación de un objeto;[49] en otros términos, una idea pone o quita la existencia de su objeto ideado. Si se entiende a la voluntad en un sentido epistemológico no como un deseo, sino como un querer la verdad o falsedad del objeto ideado, entonces el querer es producto de una cadena de causas eficientes al infinito,[50] como aquella tratada en el capítulo anterior.[51] El conato de la mente no es una voluntad caprichosa, sino que siempre es determinada a pensar y a querer por una causa eficiente y próxima. No hay libertad como ausencia de determinación causal, ni siquiera Dios actúa

[48] Esto es contraintuitivo, pues parece que Descartes tiene razón en cuanto que todo hombre es capaz de suspender el juicio sobre la verdad o falsedad de sus ideas. El siguiente capítulo estudiará la segunda parte del argumento que Spinoza dará a favor de su tesis, pues esa segunda parte depende de su concepción del lenguaje, que se puede resumir en que quien cree que suspende el juicio, realmente sólo está pensando imágenes sin referentes (cierto tipo de ideas inadecuadas), no ideas adecuadas. *Vid. infra,* pp. 168-71.
[49] E2p48e, E2p49e.
[50] E2p48.
[51] *Cf.* E1p28, *vid. supra*, pp. 48-50.



en esos términos.[52] Spinoza planteará que "las imágenes de las cosas son las afecciones mismas del cuerpo humano, o sea, los modos con que el cuerpo humano es afectado por causas externas y dispuesto para hacer esto o aquello".[53] Porque no hay voluntad libre, sino una determinada cadena de causas y efectos de las afecciones, la mente no elije libre e indiferentemente las imágenes que piensa. Las piensa a la vez que son afectados los vestigios cerebrales o son formados nuevos vestigios cerebrales por las afecciones de cuerpos externos. En el TIE, el neerlandés llama a la mente un "autómata espiritual",[54] en el sentido de que la mente afirma cuanto piensa.

Por medio de una imagen, la mente se representa un objeto externo como si existiera en acto y le estuviera presente "hasta que el cuerpo sea afectado por un afecto que excluya la existencia o la presencia de aquel cuerpo".[55] Esta condición es muy importante, pues delimita la afirmación de la representación. Nótese que esta proposición sostiene que la mente *excluye* la existencia o la presencia del cuerpo exterior por medio de *un afecto*. Si bien cada imagen que la mente tiene es la idea de una afección que afirma la existencia o presencia actual de un cuerpo exterior (efecto del cuerpo humano como causa inadecuada), también es un *afecto*[56]

[52] Por la sola necesidad de su naturaleza, Dios existe y se determina a obrar. Sobre la libertad de Dios, *vid. supra*, pp. 56-57.
[53] E3p32e.
[54] TIE §85. Cabe decir que sólo el TIE usa una vez este término. El resto de la obra spinozana no lo volverá a utilizar.
[55] E2p17, pp. 106-07.
[56] Al inicio del segundo libro de la *Ética*, un axioma sostiene que un afecto del ánimo es aquel modo de pensar (como el amor o el deseo) que no se da en el individuo a menos que se dé también la idea de la cosa amada o deseada (E2ax3). Más adelante, al inicio del tercer libro, llama "afecto" a las afecciones del cuerpo que aumentan o disminuyen su potencia de actuar y tener efectos, así como a las ideas de estas afecciones (E3def3). Con respecto a la mente, un afecto es la variación (aumento o disminución) de la potencia de la mente humana producida por las ideas que la afirman o la niegan (respectivamente: aumenta por las ideas que la afirman y disminuye por las que la niegan o reprimen). Cabe decir que la mente humana no es indiferente a las ideas que tiene (sean adecuadas o inadecuadas), sino que estas afirman o reprimen su conato; cuando analizamos las ideas que tiene una mente, encontraremos siempre los ámbitos ontológico y epistemológico como dos caras de una moneda: la idea como ente epistemológico que afirma o niega algo acerca del mundo y el afecto que genera en el poder de

del cuerpo y de la mente humana, porque tiene una fuerza (*vigeo*)[57] con que aumenta o disminuye sus potencias de actuar y de pensar.[58] La mente se representará ese cuerpo exterior como presente en acto mientras no tenga una idea que niegue al objeto representado por ella y, a la vez, que le afecte con más fuerza. Mientras no sea este el caso, la mente no dudará en la existencia o presencia actual del objeto representado por su imagen. Esta ausencia de duda no es una certeza matemática, pues no es producto de la deducción intelectual que se explica por primeras causas. En cambio, Spinoza la llamará una certeza moral o por costumbre –afecciones frecuentes–, propia de la imaginación.[59]

Después de ejemplificar el error con la idea del libre albedrío, Spinoza pone el ejemplo de la percepción visual del sol:

> [C]uando miramos al sol, imaginamos que dista unos doscientos pies de nosotros, error que no consiste en esta sola imaginación, sino en que, a la vez que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esta imaginación. Pues aunque posteriormente conozcamos que dista de nosotros más de seiscientos diámetros terrestres, seguiremos imaginándolo cerca de nosotros. No imaginamos al sol tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque una afección de nuestro cuerpo implica la esencia del sol en la medida en que nuestro cuerpo mismo es afectado por él.[60]

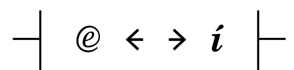
la mente en cuanto esa afirmación o negación, afirma o reprime su propia existencia. *Cf*. Ramos-Alarcón, "Sustancia, inmanencia e individualidad en la *Ética* de Spinoza".

[57] Cada imagen tiene un vigor (*vigeo*), una vivacidad que aumenta o disminuye, pues "las imágenes no son siempre igualmente vivaces […]" (E2p40e1). En este sentido, podemos preguntarnos: ¿no deberíamos de tener ahora mismo todas las imágenes que nos hemos formado desde que nacimos, junto con las nuevas imágenes que en este mismo momento nos formamos? Vemos que no es el caso: si bien nos representamos lo que ahora vemos y podemos representarnos algunas cosas que hemos vivido, no nos representamos a la vez todo lo que hemos vivido. Podemos explicarlo a partir del vigor que tiene cada imagen.

[58] E3def3. Esta lectura es avalada por E4p5d, que se apoya en E2p16.

[59] TTP, II, pp. 33; *cf*. TTP, I, pp. 15-16; II, p. 30-33.

[60] E2p35e. Cabe decir que la distancia media entre el sol y la Tierra es de 11,740.5 diámetros terrestres (149,597,870.7 km, distancia que define la Unidad Astronómica desde 2012).

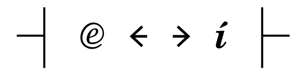


Ya se explicaron las causas de la percepción visual del sol. Esta percepción no depende de la ignorancia sobre su verdadera distancia. Aunque se conozca la verdadera distancia –o, al menos, se sepa que está mucho más lejos que doscientos pies–, no se elimina la percepción. Esta depende de la manera en que el sol afecta al hombre y, mientras lo siga afectando de esa manera, se mantendrá esa percepción. Esto sonará obvio, pero Spinoza considera importante subrayarlo porque la presencia de la verdad no elimina la presencia de la falsedad, sino la del error. Aquí es importante notar que la mente afirmará ambas ideas –la de la percepción visual del sol y la de su verdadera distancia–, de manera que supera la contradicción al subordinar la primera a la segunda, por vía del conocimiento de las reglas de la óptica. Una persona que no supiera la verdadera distancia del sol ni las causas de su percepción visual –estudiadas en las anteriores secciones–, afirmará que el sol mide dos pies y que se encuentra a doscientos pies de distancia suya. En este caso, se equivoca el hombre, pero nunca Dios: el EAI tiene la idea adecuada del proceso cuyo efecto es esta visión. Pero el mismo hombre tiene la posibilidad de pensar como el EAI de Dios al menos en este tema en cuanto forme un esquema mental que explique su propia visión; de manera que sabrá que su percepción es una ilusión producto de la potencia de actuar de su cuerpo y la potencia de pensar de su mente. Así, las impresiones de los sentidos del cuerpo humano y la impresión cerebral son actualizaciones del cuerpo humano; esto es, son los esfuerzos del cuerpo humano por existir y conservarse. Asimismo, las representaciones de esas impresiones son las actualizaciones de la mente humana; sus esfuerzos por existir y conservarse. En otras palabras, el ser humano existe y se conserva también por medio de sus imaginaciones, aunque no se conserve sólo a través de ellas, ni estas expresen plenamente su naturaleza, sus potencias de pensar y de actuar y ser afectado.

Si bien para el neerlandés la mente no decide la verdad o la falsedad de las ideas, sino que esta solo afirma el contenido epistémico que tiene cada idea de suyo, no aclara

cómo se determina las fuerzas de dos ideas contradictorias de un mismo objeto externo. Para clarificar la teoría del conocimiento de Spinoza ante este problema, se propone una siguiente interpretación: ante dos ideas contrarias, la mente preferirá aquella idea que exprese su libertad; esto es, aquella que exprese su libertad. El argumento es el siguiente. Por seguir con el ejemplo de la visión del sol, una idea afirma que está a doscientos pies de distancia y otra idea niega esto, pues afirma que esto es una ilusión debida a la verdadera distancia y a las leyes ópticas. ¿Por qué una mente va a preferir la segunda sobre la primera? El mismo Spinoza dice que la verdad no elimina la falsedad en cuanto tal. La respuesta de Spinoza es escueta, pues dice que la mente afirmará la idea más fuerte. Pero esto no es decir mucho, pues se trata de una respuesta *a posteriori*, esto es, en cuanto una mente ya afirmó la segunda idea y negó como ilusión la primera. Pero, ¿por qué la segunda es más fuerte que la primera? El neerlandés no dice mucho más en el segundo libro de la *Ética*, por lo que será necesario ir al cuarto libro, que trata la esclavitud humana y la fuerza de los afectos. Al inicio de este libro recordará que cada idea que tiene la mente de un cuerpo externo se debe tanto a la naturaleza del cuerpo humano como a la del cuerpo externo. Por ello, la esencia y fuerza de la pasión que produce esa idea dependerá, a su vez, de la fuerza del cuerpo humano en relación con la fuerza del cuerpo externo.[61] Así, explica la fuerza de la idea de un cuerpo exterior por comparación entre la fuerza del objeto de la idea y la fuerza del cuerpo humano al ser afectado. Por una parte, en cuanto la potencia de actuar del cuerpo humano sea favorecida o reprimida por un cuerpo exterior, la idea de ese cuerpo adquiere una fuerza que aumenta o disminuye la potencia de pensar de la mente. Por otra parte, una mayor frecuencia de afecciones del cuerpo externo aumentaría la fuerza de su imagen; por el contrario, la pérdida de vigor de una imagen podría explicarse por la falta de repetir o revivir la afección de ese

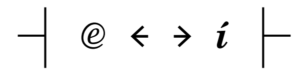
[61] *Cf.* E4p5 y E4p5d.



cuerpo, mientras que se repiten y refuerzan otras imágenes. Por lo tanto, la respuesta de Spinoza a la anterior pregunta debe ser que, frente a dos ideas contradictorias sobre un mismo objeto externo, una es más fuerte porque su objeto aumenta la potencia de actuar y de pensar del hombre. Este principio será la clave de la teoría del conocimiento de Spinoza.

Esto muestra que, si bien toda idea que se da en una mente humana es una idea que se da en el EAI, esto no significa que todo cuanto piensa la mente humana lo piense tal cual Dios. Todas las ideas que piensa Dios son verdaderas. Empero, dado que el conocimiento verdadero es por sus primeras causas, Dios piensa dos tipos de ideas de una mente humana: deduce unas ideas de la sola esencia de la mente humana, y deduce otras ideas de esta esencia pero compelida por otras esencias. Cuando ocurre lo primero, Spinoza dirá que esa mente humana es causa adecuada de esas ideas, a la vez que esas ideas son adecuadas. En cambio, cuando ocurre lo segundo, Spinoza dirá que esa mente humana es causa inadecuada de esas ideas, a la vez que esas ideas son inadecuadas. En cuanto a lo primero, es importante subrayar que Spinoza podrá hablar de ideas adecuadas como ideas verdaderas: mientras que las ideas verdaderas dependen de la correspondencia con su ideado, las ideas adecuadas son verdaderas porque producen o deducen las mismas propiedades o denominaciones intrínsecas que las ideas verdaderas, pero no requieren corroborar esta correspondencia con sus objetos ideados.[62] Así, Spinoza puede demostrar la verdad de una idea no sólo por medio de su correspondencia con su objeto ideado, sino también por su productividad en cuanto deduzca propiedades o efectos del objeto ideado. A partir de esta diferencia entre ideas adecuadas e inadecuadas, fundada en la causalidad adecuada o inadecuada de la mente, Spinoza distingue los tres géneros de conocimiento: imaginación, razón y ciencia intuitiva. Estos géneros de conocimiento no son grados, pues sus dife-

[62] E2def4.



rencias no son cualitativas sino de género. Tampoco son facultades, pues se trata de la actividad de la misma mente, ya sea producida por su sola potencia de pensar, ya sea por estar compelida por otras cosas.

Para Spinoza, el error sobre algo es producto de la ignorancia sobre sus verdaderas causas. Así, la causa de la ilusión del libre albedrío es la ignorancia de las causas de las decisiones y acciones; mientras que la causa del error de creer que el sol está a doscientos pies es la ignorancia de la verdadera distancia.[63] Pero Bennett considera que con esta explicación del error Spinoza se equivoca,[64] pues confunde ignorancia y error. Según la formulación de Bennett, S ignora P en cuanto sucede P y, a la vez, S no cree que P. En cambio, S erra sobre P en cuanto sucede P y, a la vez, S cree que ~P. Pero la explicación spinozana no identifica la ignorancia con el error, sino que, a partir de la mente humana como autómata espiritual, esta afirma cuanta idea tiene y, en cuanto ignora la verdadera causa de una representación de una cosa, la afirmará como si existiera esa cosa tal cual es representada. Conocida la verdadera distancia, el hombre suprime el error, porque este conocimiento es más fuerte que la sola imaginación. Empero, esto no suprime a la misma imaginación, pues esta responde a la afección del vestigio cerebral.[65] Los ejemplos de la visión del sol y de la ilusión del libre albedrío muestran, primero, que la percepción sensible es parte de la naturaleza y esta no tiene defectos, sino que sus reglas y leyes siempre funcionan;[66] segundo, que el error al que tienden las ideas inadecuadas y falsas se puede superar por medio de la deducción de las ideas inadecuadas a partir de definiciones que las expliquen como propiedades o efectos suyos. Y este es precisamente el método geométrico. Dirá Spinoza en el TTP: "¿quién puede aceptar algo con la mente, si protesta la razón? Pues, ¿qué es negar algo con la mente, sino

[63] E1p4e.
[64] Bennett, "Spinoza sur l'erreur", pp. 199-205.
[65] E1p4e.
[66] Sobre esto, *vid. supra*, pp. 138-41.

que la razón protesta?".[67] Así, la epistemología spinozana podrá explicar el conocimiento de la existencia temporal de los cuerpos externos por sus primeras causas.

El uso de la percepción sensible para la ciencia y la supresión de los milagros

Ahora, la explicación spinozana del error y su supresión no se limita a evitar el engaño de las ilusiones de la percepción sensible. También lo utiliza para investigar los fenómenos de la naturaleza. En el TTP lo utiliza para comprender que los supuestos milagros nos son realmente milagros, sino ilusiones motivadas por los deseos de los hombres. Para ello, Spinoza sostendría que el método para interpretar la naturaleza sigue tres pasos:[68]

1) hacer una historia natural del objeto que le interesa conocer;
2) extraer de (1) la esencia íntima de los objetos que le interesa conocer; esto es, extraer las definiciones; y,
3) utilizar el método geométrico para deducir de (2) la existencia temporal de esos objetos.

Este método geométrico articula el orden analítico con el sintético: (1) Spinoza entiende por "historia natural" el sentido griego y baconiano de investigación y catalogación de los fenómenos naturales.[69] Dada la metafísica del neer-

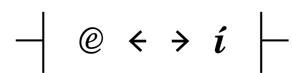
[67] TTP, XV, p. 82.
[68] *Cf.* TTP, VII, p. 98, en donde sólo indica los dos primeros pasos como el método adecuado para interpretar la naturaleza. Pero no es contrario al uso spinozano, a partir de lo dicho en la sección anterior, incluir el tercer paso como la deducción geométrica de los efectos a partir de su descripción de la definición perfecta en E1p8e2.
[69] *Cf.* Lagrée y Moreau anotan en su edición y traducción al TTP (Spinoza, *Traité théologico-politique*, pp. 734-35, nota 8) que el término *historia* aparece 26 veces en TTP, VII, con dos sentidos: "1º. el sentido griego y baconiano de investigación o conocimiento empírico (sin referencia a una dimensión histórica como en la historia natural de Plinio) de compilación, descripción y clasificación, 2º. el sentido de narración con una dimensión diacrónica: *historia et revelationes*, *historiæ consimilis*, *obscurae historiæ*" (traducción mía). Para Lagrée y Moreau, este último

landés, los fenómenos naturales no son más que conatos de individuos, por lo que (1) estudia y organiza los conatos de los objetos que se busca conocer, para (2) comprender clara y distintamente su esencia íntima; de manera que de esta (3) la mente pueda deducir sus propiedades y efectos. Este método en cierta medida es claramente circular, pues obtiene las causas de los efectos, para luego deducir los efectos de sus causas. Empero dejará de ser circular en cuanto no se limite a explicar los efectos ya conocidos, sino que permita conocer nuevos efectos (3); es decir, para poder explicar el comportamiento de las cosas o de los hombres, según sea el caso (3). Este método utiliza las leyes naturales como andamiaje conceptual para la construcción inductiva de nuevos conocimientos a partir de los efectos. Para Spinoza es posible pensar a un individuo como un todo separado de otros individuos en cuanto se le pueda pensar como una cosa singular que explica sus efectos por sus solas leyes, sin otras cosas. Sirve recordar el ejemplo spinozano de la sangre: la mente considerará a la sangre un todo en cuanto pueda explicar que la linfa y el quilo se ajusten de tal manera que expliquen sus efectos como un solo individuo.[70] Sin embargo, esta capacidad de distinguir a un individuo como un todo solo es epistemológica pues, ontológicamente, todos los individuos son partes de otros individuos más grandes y complejos, hasta llegar a la *Facies*, sin los cuales no puede existir.

Después de que Spinoza expusiera que la mente humana no tiene un conocimiento adecuado de sí misma, ni de su cuerpo ni de los cuerpos externos siempre que los conoce a través de la imaginación, esto es, en cuanto es determinada

sentido vacila entre historia y ficción. Por su parte, Bacon sostiene que: "No solo es preciso investigar y recoger mayor número de experiencia y de distinto género de las que hoy poseemos, sino que también emplear un método completamente diferente, y seguir orden y otra disposición en el encadenamiento y la gradación de las experiencias. Una experiencia vaga que no tiene otro objeto que ella misma, [...] es un simple tanteo, más propio para oscurecer que para ilustrar el espíritu del hombre; pero cuando la experimentación siga reglas ciertas y avance gradualmente en un orden metódico, entonces se podrá esperar mayor resultado de las ciencias" (*Novum Organum*, I, §100, p. 93).

[70] Ep 32, p. 170-71. *Vid. supra*, p. 84, nota al pie 40.

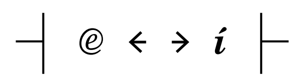


externamente a pensar, contrapone esto con otra forma de pensar, a saber: "cuantas veces es determinada internamente, a saber, en virtud de la contemplación de muchas cosas simultáneamente, a entender sus conveniencias, diferencias y oposiciones. Pues cuantas veces está dispuesta internamente, de esta manera o de otra, entonces contempla las cosas clara y distintamente [...]".[71] La historia natural del fenómeno que interesa explicar debe considerar muchos casos de ese fenómeno, de manera que la mente los contemple simultáneamente y pueda entender sus concordancias, diferencias y oposiciones. Sólo por medio de una amplia historia natural, la mente podrá formular las definiciones perfectas de las cosas que causan los fenómenos que busca comprender.

Un buen ejemplo de esto es el estudio spinozano del fenómeno solar en la batalla de Gabaón, descrito por la Escritura. En el relato, Josué lidera a los israelitas y a los gabaonitas contra los reyes de Jerusalén, Hebrón, Laquis, Jerimot y Eglón.[72] Entonces Josué se dirige a Yahvé y le dice al sol que se detenga en Gabaón y le dice a la luna que se detenga en el valle de Ayalón. Entonces Yahvé detuvo al sol y a la luna como lo pidió Josué y su luz duró casi un día entero. El mismo relato sostiene que es la única ocasión en que Yahvé le hace caso a un hombre, pero lo hace porque lucha por los israelitas. Ahora bien, el neerlandés separa el suceso físico –que la luz del sol duró casi todo un día– y el suceso metafísico –que Dios ordenara por su voluntad y omnipotencia cambiar el rumbo de los fenómenos físicos– descrito por los pasajes de la Escritura. Cabe decir que la explicación spinozana del suceso metafísico será estudiada más adelante en el presente libro, puesto que comprende el concepto de inge-

[71] E2p29c.

[72] *Josué* 10, 12-13. El relato es el siguiente: "[...] Josué se dirigió a Yavé y dijo a la vista de todo Israel: 'Detente sol, en Gabaón/ Y tú luna en el valle de Ayalón'. / Y el sol se detuvo y la luna se paró hasta que el pueblo hubo tomado desquite de sus enemigos. Así está escrito en el libro del Justo: 'El sol se detuvo en medio del cielo y no se apresuró a ponerse, casi un día entero. / No hubo día igual ni antes, ni después, en que Yavé haya obedecido una orden de hombre. Es que Yavé peleaba por Israel'".



nio.[73] El presente capítulo sólo tratará la explicación spinozana del suceso físico, pues se trata de la percepción sensible. Considera que el suceso físico descrito por este pasaje acepta dos primeras interpretaciones: o bien sucedió, o bien que no sucedió este fenómeno físico y que la Escritura miente. Spinoza se decanta por lo primero, pues considera que los sucesos físicos relatados por la Escritura realmente pudieron suceder, pero esto no significa que se debiera a las causas metafísicas descritas por el texto. Además, considerar que la Escritura miente deliberadamente es traer para abajo cualquier posible explicación sobre lo descrito en ella. Sobre este supuesto milagro, Spinoza sostiene que: "nada hay más claro en la Escritura que esto: que Josué y también, quizá, el autor que escribió su historia, pensaron que el sol se movía en torno a la tierra y que la tierra, en cambio, estaba en reposo, y que el sol permaneció inmóvil durante algún tiempo".[74] Spinoza recuerda que Josué era un soldado y no un astrónomo. Junto con los israelitas y los gabaonitas, Josué ignoraba que la tierra rota sobre su eje y que se traslada alrededor del sol, que permanece fijo con respecto a la tierra. Ellos pensaban que era el sol el que se movía alrededor de la tierra, a la vez que creían que Dios controlaba a voluntad todos los cuerpos y eventos físicos.[75] Así, ellos explican el fenómeno físico del largo día de luz solar por medio de sus ideas y, a la vez, su ignorancia de las verdaderas causas. El neerlandés considera que hay muchísimos cambios físicos en los cielos que tienen explicaciones mecánicas, afincadas en las mismas leyes de la naturaleza, y que no es necesario pensar que Dios cancele la aplicación de las leyes naturales. Ya se dijo que, para la metafísica spinozana, esto es imposible, tanto porque Dios no tiene un libre albedrío, como porque sus modificaciones se siguen necesariamente. Continúa la explicación spinozana sobre este fenómeno:

[73] *Cf. Infra*, pp. 233-34.
[74] TTP, II, §13, pp. 35-36.
[75] *Cf.* TTP, VI, §18, p. 78.

¿O es que tenemos que creer que el soldado Josué era experto en astronomía y no se le pudo revelar un milagro, o que la luz del sol no pudo estar más tiempo del habitual sobre el horizonte, a menos que Josué comprendiera su causa? La verdad es que ambas alternativas me parecen ridículas. Por eso, prefiero decir abiertamente que Josué ignoró la verdadera causa de la prolongación de aquel día y que tanto él como la multitud que estaba presente, pensaban que el sol daba una vuelta diaria en torno a la tierra y, al mismo tiempo, que aquel día se había detenido un poco; que ellos creyeron que ésa fue la causa de la prolongación de aquel día sin advertir que, a consecuencia del excesivo hielo que había en esos momentos en aquella región del cielo (ver *Josué*, 10, 11), pudo producirse una refracción mayor de lo habitual o algo similar que no investigaremos aquí.[76]

Spinoza interpreta la luz solar que dura casi un día por medio de una causa natural, a saber, una refracción más larga de lo normal producida por una gran cantidad de hielo en el cielo. Probablemente el neerlandés se refiera al fenómeno conocido como "parhelio", documentado en Europa desde 1535.[77] Según esta explicación spinozana, se podría pensar que el hielo en el cielo funcionara como un gran lente y, aunque la tierra continuara con su rotación diaria, la luz del sol seguía iluminando la región de Palestina por el hielo en el cielo. Spinoza sigue a La Peyrère y reduce este supuesto milagro a las observaciones personales y a la astronomía de Gassendi:[78] la luz del día se mantiene después de que se oculta el sol porque ocurre una refracción mayor de la luz solar por el excesivo hielo acumulado en el cielo; se intenta demostrar que se trata de un fenómeno meteoroló-

[76] *Ibid.*, p. 36.
[77] La primera documentación conocida de este fenómeno se registró en Estocolmo el 20 de abril de 1535. Fue representado por una pintura, conocida como *Vädersolstavlan* (que significa "pintura del parhelio") que es atribuida a Målare Urbana. Esta pintura se perdió, pero en 1636 se realizó una copia por Jacob Heinrich Elbfas, que actualmente se encuentra en la catedral de San Nicolás, Estocolmo.
[78] Lagrée y Moreau (*op. cit.*, p. 712, n. 32) comentan que La Peyrère (en *Praeadamitae* y *Systema theologicum ex Prae-Adamitarum Hypothesi*, 1655, pp. 208-13) también reduce este milagro a las observaciones personales y se apoya en la astronomía de Gassendi.

gico para exponer que este fenómeno solo ocurre en Palestina y no en todo el planeta. Por lo tanto, Spinoza explica que parecía que el día continuaba para quienes vivían en la región de Palestina. Josué, los israelitas y los gabaonitas no tenían una idea adecuada de la diaria rotación de la tierra, ni tenían ningún conocimiento sobre fenómenos naturaleza como la acumulación del hielo en el cielo, lo que según Spinoza produjo el fenómeno visual. De esta manera, Spinoza considera que ellos observaron realmente un fenómeno meteorológico, con lo que busca probar que este fenómeno no fue un milagro. Spinoza utilizará este método para interpretar los supuestos milagros desde una perspectiva natural, sin necesidad de apelar a un Dios voluntarioso. Así, la teoría spinozana de la percepción sensible colabora con el conocimiento de la naturaleza.

Conclusión: principios de la percepción sensible

Ayuda hacer un recuento de los principios de la percepción sensible:

1) Dos vestigios: toda percepción sensible comprende por lo menos dos vestigios, el primer vestigio (formado por el órgano externo del cuerpo humano) y el segundo vestigio (vestigio cerebral).
2) Representación: la percepción sensible es la idea que la mente humana tiene del vestigio cerebral, no del primer vestigio, ni mucho menos de la sola esencia del objeto representado. La mente humana afirma el objeto representado cuando el vestigio cerebral es afectado por las partes fluidas del cuerpo humano. La afirmación de la representación depende de esa afección. La representación es propia de la imagen, pero no de las ideas adecuadas, que tienen a la cosa, aunque no es una posesión

exclusiva o excluyente. Con esto Spinoza critica la glándula pineal.[79]

3) Inadecuación de la percepción sensible: la representación del cuerpo externo implica las naturalezas tanto del cuerpo externo como del humano, pero no las expresa adecuadamente. Es un efecto sin su causa. Así, la percepción sensible es una idea inadecuada.
4) Falsedad de la percepción sensible: se trata de la falta de correspondencia entre la representación y el cuerpo representado.
5) Error en la percepción sensible: es la actitud de un hombre que confunde una idea inadecuada y falsa con un objeto que existe fuera de él, debida a la ignorancia de las verdaderas causas de la percepción sensible.
6) Supresión del error: la deducción geométrica de la percepción sensible a partir de su verdadera causa, de modo que esta deducción incorpora la idea inadecuada, junto con su negación dada por la misma causa.

Según el neerlandés, las imaginaciones son las afirmaciones que realiza la mente humana de las afecciones de su cuerpo. Las percepciones sensibles son imaginaciones o afirmaciones de las afecciones corporales causadas por cuerpos externos sobre el cuerpo humano. Spinoza utilizará el ejemplo de la percepción visual del sol como paradigma de la inadecuación, de la falsedad, del error y de su supresión.

Si sólo se consideran las diferencias entre la imaginación y el intelecto sin tomar en cuenta las principales características del atributo de la extensión y del atributo del pensamiento –es decir, sin considerar la física spinozana– parecerá que hay una oposición tajante entre ellas, tal y como sucede en el TIE. Pero esta interpretación traería diversos problemas que ya se han señalado, entre los que se destaca que la teoría del conocimiento de Spinoza sólo podría dar cuenta del conocimiento verdadero en figuras generales como la esfera o el círculo; pero nunca podría dar cuenta del

[79] E4preaf.

conocimiento verdadero de esferas extramentales como el sol. El uso del método para interpretar la naturaleza muestra que Spinoza no pretende demostrar la existencia de una cosa singular extramental a partir de la sola idea de Dios, sino que se apoya en los conatos de esa cosa singular, percibidos sensiblemente por el hombre. Esto es lo que realiza la historia natural en términos metafísicos del conato, el primer paso del método para interpretar la naturaleza.

La teoría spinozana de la percepción sensible es parte de una teoría más amplia sobre la afección, que incluye la teoría de las pasiones. La teoría de la percepción sensible en Spinoza distingue distintos momentos en la formación y el uso de la misma percepción sensible. Este proceso inicia con la afirmación mental de una impresión cerebral, que no está relacionada causalmente debido al paralelismo de los atributos. La filosofía de Spinoza distingue una imagen física formada en el atributo de la extensión, y la imagen mental formada en el atributo del pensamiento. La imagen mental es la afirmación mental de la imagen física y son la misma modificación, sólo que cada una perteneciente a un atributo diferente. La inadecuación, la falsedad y el error de la idea de la imagen física ocurren en el atributo del pensamiento. Se trata de propiedades epistemológicas, no físicas. Este capítulo ha mostrado las diferencias entre estas propiedades. El error ocurre temporalmente después de que una mente tiene una idea inadecuada y falsa y, al mismo tiempo, carece de la idea de las primeras causas de esa idea; es decir, carece de una idea del proceso causal completo.

A pesar de esto, Spinoza no rechaza la percepción sensible como un conocimiento válido para la ciencia, con la condición de que sea explicada como efecto –o uno de los efectos– de una explicación causal adecuada, como parte de una deducción geométrica. Esto es lo que sucede con la explicación meteorológica de Spinoza acerca del sol durante la Batalla de Gabaón. El neerlandés deja lugar para otra explicación científica, pero la explicación que da es un modelo racional que incorpora a la percepción sensible del fenómeno. Con ello, suprime el error de Josué, de los israeli-

tas y gabaonitas en cuanto que pensaron que el sol se quedó quieto por un mandamiento divino. Aunque Spinoza no diera una explicación detallada de la percepción sensible, este capítulo ha argumentado a favor de una interpretación fundada en la metafísica, la física y la epistemología spinozana, así como en los pocos ejemplos que el neerlandés expuso sobre este género de percepción. Así, se pudo ofrecer una explicación de la visión como el sentido paradigmático para la percepción sensible.

Si no fuera posible obtener un conocimiento adecuado de los objetos representados por la percepción sensible –un objeto como el sol–, entonces la epistemología spinozana sólo sería un idealismo extremo según el cual el hombre sólo puede conocer lo que ya tiene en su mente o lo que conoce sin necesidad –o mejor, sin estorbo– del cuerpo humano. Pero este capítulo ha mostrado que es posible obtener tal conocimiento adecuado, aunque se ha seguido un camino acorde con las tesis spinozanas, aunque el mismo Spinoza no lo hubiera desarrollado explícitamente. El ejemplo de la percepción visual del sol muestra que es posible superar el error y la falsedad de las ideas inadecuadas en cuanto los explica como efectos dentro de un esquema causal que incluye las ideas adecuadas de los objetos involucrados en la afección corporal. De esta manera, la teoría spinozana de la percepción sensible colabora con el conocimiento de la naturaleza.

El principal argumento spinozano sobre la inadecuación de la percepción sensible es su incapacidad para expresar la causalidad y propiedades del objeto representado por la misma percepción. La percepción sensible es un efecto de un largo proceso que inicia con la afección del sentido externo. No puede ser una idea verdadera porque es una idea que no expresa la causa que implica. Es más, no existe un objeto externo que corresponda tal cual con su representación. Tampoco es una idea verdadera de la afección corporal, pues no expresa el conocimiento de la causa de la afección corporal. Es importante notar que la causa de la percepción sensible no es la afección corporal, pues es su

idea y los cuerpos no causan las ideas. La causa de la percepción sensible es la idea de la causa de esta afección. La percepción sensible es la idea que tiene el EAI de la mente afectada por la idea de un cuerpo externo que afectó a su cuerpo. Esta es una idea que el EAI no puede comprender por la sola mente humana.

Esto muestra que los argumentos epistemológicos de la *Ética* dependen principalmente de un esquema de completitud o incompletitud, suficiencia o insuficiencia, de ideas concebidas por una mente humana en la medida en que se considera sin la relación de correspondencia con su objeto. Este argumento se basa tanto en el paralelismo de los atributos como en el EAI: una idea que tiene una mente humana es adecuada si el EAI entiende esa idea solo a través de dicha mente humana; y esa idea tendrá todas las propiedades intrínsecas de su objeto extensional. Spinoza sostiene que la mente humana es más capaz de comprender clara y distintamente cuando las acciones de su objeto (es decir, un cuerpo humano) dependen más de sí misma, que cuando dependen de otros cuerpos que concurren con ella en su actuación.

4
Lenguaje e ingenio

@

> [L]a mayor parte de los errores consiste solo […] en que no aplicamos rectamente los nombres a las cosas.
>
> Spinoza, E2p47e.

El problema del lenguaje

El lenguaje es uno de los principales medios de expresión. Por medio de él se comunican ideas sobre los temas más acuciantes. Es más, sin lenguaje parece imposible la educación, poder aprender conocimientos, habilidades y actitudes. Como se ha mostrado en los anteriores capítulos, Spinoza considera que el conocimiento adecuado es a través de inferencias intelectuales, es decir, a través de demostraciones hechas por la razón y, la ciencia intuitiva, a partir de definiciones perfectas –esencia formal–. Empero, el neerlandés considera que el lenguaje es parte de la imaginación, porque se trata de una asociación de imágenes y sonidos que, para el neerlandés, también son imágenes. Según él, las palabras dan un conocimiento inadecuado de las cosas producto de asociaciones contingentes entre movimientos corporales e imágenes. Por ello y otras causas, considera que las palabras

son fuente de error y falsedad. Algunos estudiosos han entendido que el principio de las inferencias intelectuales de Spinoza concluye que el lenguaje siempre es engañoso, por lo que él debería afirmar que el conocimiento adecuado no puede relacionarse con el lenguaje. Empero, ¿qué clase de conocimiento es posible, sin ser expresado por medio del lenguaje? ¿Cómo se podría adquirir tal conocimiento, sin palabras que narren cómo llegar a él? Esta conclusión levanta serios problemas en la filosofía de Spinoza: principalmente, parece que existe una nueva brecha infranqueable entre el lenguaje y el intelecto; entre ideas arbitrarias e ideas adecuadas; entre mutabilidad e inmutabilidad; en fin, entre temporalidad y eternidad. Si este es el caso, entonces el lenguaje no debería tener lugar en la filosofía de Spinoza, y sus esfuerzos por usarlo incluso bajo un método geométrico solo contradicen su pensamiento. ¿En qué sentido el lenguaje es conocimiento inadecuado? ¿Se puede apoyar y expresar el conocimiento científico por medio del lenguaje? ¿Qué se puede conocer por medio del lenguaje?

Denotación en el lenguaje

Para Spinoza, el lenguaje es una asociación de imágenes e ideas. Según él, las palabras están constituidas por asociaciones de movimientos corporales y, por tanto, involucran las leyes de la extensión. El proceso físico de asociación presupone la formación de vestigios cerebrales.[1] Spinoza describe este proceso mediante la siguiente proposición: "Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos simultáneamente, cuando la mente imagine luego a uno de ellos, al instante recordará también a los otros".[2] Y la demostración sostiene lo siguiente:

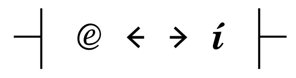
> La mente […] imagina un cuerpo […] porque el cuerpo humano es afectado y dispuesto por los vestigios de un cuerpo

[1] *Vid. supra*, pp. 119-23.
[2] E2p18.

> externo del mismo modo como fue afectado cuando ciertas partes suyas fueron impactadas por ese mismo cuerpo externo. Mas (por hipótesis) el cuerpo ha sido dispuesto de manera tal que la mente imagine simultáneamente dos cuerpos. Luego también después imaginará simultáneamente a los dos, y cuando la mente imagine uno de ellos, al instante recordará al otro.[3]

El capítulo anterior mostró que, cuando la afección de un cuerpo externo sobre el cuerpo humano termina imprimiendo un vestigio cerebral, inmediatamente la mente humana se representa ese cuerpo externo como existente en acto bajo las condiciones en que fue percibido por un sentido externo.[4] En cuanto el vestigio sea excitado nuevamente, la mente se representará inmediatamente al cuerpo externo como actualmente presente, aunque este ya no esté presente o ya no exista. Ahora, la anterior proposición y su demostración indican que, en el caso de que el cuerpo humano sea afectado frecuentemente por dos o más impresiones a la vez, cuando la mente afirme una de estas impresiones, inmediatamente afirmará la otra u otras impresiones. Es decir, la mente humana imaginará simultáneamente las cosas que antes lo afectaron al mismo tiempo.[5] Spinoza llama "memoria" (*memoria*) a este proceso que une imágenes de cuerpos según estos afectan al cuerpo humano.[6] Empero, no aclara exactamente cómo se da este proceso. Sin embargo, en términos físicos de la interpretación defendida en el capítulo anterior,[7] se puede decir que una palabra implica por lo menos dos vestigios cerebrales diferentes pero asociados por costumbre; cada vestigio con sus respectivos ángulos de incidencia y reflexión. Cuando las partes fluidas del cuerpo humano afecten a uno de estos vestigios y sea

[3] E2p18d.
[4] *Vid. supra*, pp. 119-23.
[5] Si bien la demostración no lo menciona, este proceso de asociación de imágenes ocurre en el atributo del pensamiento mientras, por el paralelismo de los atributos, ocurre una asociación de impresiones cerebrales en el atributo de extensión.
[6] E2p18e.
[7] *Vid. supra*, pp. 125-26.



reflejado con su particular ángulo, el otro vestigio será también afectado como si este también hubiera reflejado a las partes fluidas del cuerpo humano con su respectivo ángulo. Se trata de la vinculación de dos o más afecciones corporales, por lo que estas afecciones implican tanto la naturaleza del cuerpo humano, como las naturalezas de los cuerpos afectantes. Por ello, el proceso de la memoria no se limita al recuerdo de un solo objeto, sino que la mente recordará inmediatamente cuantos objetos externos hayan afectado a la vez al cuerpo humano.

Spinoza aplica la asociación de imágenes a distintas fuentes sensibles, como la asociación de una imagen visual y de un sonido. Así, pone el siguiente ejemplo: "del pensamiento del vocablo *pomum*, un romano pasará al instante al pensamiento de una fruta que ninguna similitud ni nada en común tiene con aquel sonido articulado, si no que el cuerpo de ese mismo hombre ha sido afectado a menudo por estas dos cosas, esto es, que ese mismo hombre ha oído a menudo la voz *pomum* mientras veía la misma fruta. Y así cada cual pasa de un pensamiento a otro según la costumbre haya ordenado en su cuerpo las imágenes de las cosas".[8] Según este proceso, una afección corporal es la percepción sonora del sonido articulado "*pomum*", mientras que otra afección corporal es la percepción visual de una manzana. Cuando el cuerpo humano es afectado frecuentemente al mismo tiempo por ambas percepciones, el hombre asociará los respectivos vestigios cerebrales como si fueran uno solo. Asimismo, cuando su mente piense la primera imagen, inmediatamente recordará también la segunda. Si bien Spinoza no lo dirá, esta sería su explicación de la denotación de los sustantivos, en el que determinadas imágenes de la percepción sensible se unen para señalarlos. Los sonidos articulados "*pomum*", "manzana", "apple" y "apfel" no forman parte de la naturaleza del fruto que denotan, sino que se relacionan con él a través de cierta educación del lenguaje natural. Ninguno de estos sonidos articulados ex-

[8] E2p18e.

presa la naturaleza de la manzana, como tampoco lo hace la imagen visual de la manzana. Estos sonidos sólo indican las costumbres con las que distintos hombres han aprendido a señalar a un tipo de cuerpo externo, la manzana.

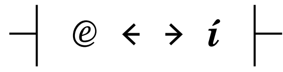
Esto muestra la concepción *convencionalista* que Spinoza tiene del lenguaje: para él, el lenguaje se basa en acuerdos explícitos o implícitos, establecidos por el hábito. Todos los lenguajes son naturales, no hay lenguajes metafísicos que directamente expresen las esencias formales de las cosas, sea el hebreo, el griego o el latín. El origen de diferentes lenguajes naturales estará en las diferentes asociaciones que realizan los hombres entre ciertas imágenes de las cosas y distintos sonidos articulados. Con palabras los hombres significan cosas.[9] Para el neerlandés, una palabra es una imagen que sintetiza ciertos sonidos y ciertas imágenes de cosas. De ahí que Spinoza no hará distinciones entre un lenguaje natural y un lenguaje formal.

Nominalismo y términos universales

Spinoza considera que algunos de los términos universales y abstractos también asocian ciertos sonidos con un tipo particular de imagen, una originada por la incapacidad del cuerpo humano para retener la singularidad de los cuerpos que lo afectan, así como de la mente para pensar esa singularidad. Sostiene el neerlandés:

> [E]l cuerpo humano, al ser limitado, es capaz de formar en sí tan solo un cierto número de imágenes distinta y simultáneamente […]. Si ese número es excedido, esas imágenes comienzan a confundirse, y si ese número de imágenes que el cuerpo es capaz de formar en sí distinta y simultáneamente es excedido largamente, todas se confundirán entre sí completamente. Siendo esto así, es patente […] que la mente humana podrá imaginar distinta y simultáneamente

[9] En E2p49e sostiene Spinoza: “verba, quibus res significamus”.



tantos cuerpos cuantas imágenes puedan formarse simultáneamente en su cuerpo.[10]

El cuerpo humano puede formar a la vez cierto número de imágenes distintas de los cuerpos externos que lo afectan, como la imagen del sol o la de una persona que es vista con frecuencia. Es importante notar aquí dos cuestiones. Primero, Spinoza tiene cuidado en decir que esas imágenes podrán ser distintas, pero no podrán ser claras, pues estas no expresan sus causas próximas. Es importante recordar que una idea clara y distinta es una idea adecuada. En cambio, ahora se trata de imágenes que representan objetos externos con distinción, pero por ellas solas no es posible conocer sus esencias formales. Segundo, Spinoza usa en este pasaje el concepto de "capacidad de formar" (*est capax formandi*) para subrayar que la mente siempre es activa al momento de pensar las singularidades, diferencias y oposiciones entre los cuerpos, incluso cuando lo hace por medio de imágenes. Se trata del ejercicio de su potencia de pensar. Pero esta potencia tiene límites a cierto número de imágenes. Aunque el neerlandés no aclara el criterio del número de imágenes que puede formar el hombre de manera simultánea, es posible recurrir nuevamente a la interpretación defendida en el capítulo anterior sobre los ángulos de cada vestigio cerebral: las percepciones sensibles de dos cuerpos se distinguen por medio de los particulares ángulos de cada vestigio cerebral. Aunque el argumento del neerlandés ahora no incluya la aclaración de los ángulos, es posible recurrir a ella para explicar que el cuerpo humano es excedido por el número de imágenes en términos de un exceso de número de ángulos debido, a su vez, a un excesivo número simultáneo de distintos vestigios excitados. Así, la abstracción realizada por la mente es un proceso mental paralelo a un proceso físico: a la vez que la potencia de actuar y ser afectado del cuerpo humano es sobrepasada por simultáneas afecciones corporales causadas por distintos cuerpos

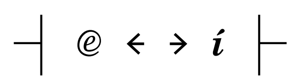
[10] E2p40e1.

externos, la potencia de pensar de la mente es sobrepasada por las imágenes que contempla a la vez. Si bien la mente es capaz de representarse distintamente cierto número de cuerpos externos –a los que podrá asociar a palabras singulares o nombres–, asociará términos abstractos para aquellas imágenes que representan generalidades de los cuerpos. Por ejemplo, la palabra "manzana" ya es un término abstracto que se refiere a cierto tipo de frutos, y que se asocia a cierto tipo de imágenes, que incluyen distintos tipos de manzanas. Por su parte, el término "fruta" comprende al término "manzana" y los cuerpos denotados por ellas, así como a otros muchos términos e imágenes que denotan otros cuerpos, como "uva", "fresa", "pera", etcétera.

Spinoza pone tres ejemplos de términos abstractos y universales: perro (*canis*), caballo (*equus*) y hombre (*homo*). En una epístola Spinoza recurre al término "perro" (*canis*) para ejemplificar que un mismo término puede denotar dos cosas tan diferentes, como a un animal que ladra y a un signo y constelación celeste.[11] La única similitud entre ambas cosas es el nombre. Es importante conocer la denotación que se atribuye a cada nombre para poder tener una buena comprensión de lo que se desea expresar.

El neerlandés analiza cuatro definiciones del hombre (*homo*), cuyas diferencias radican en la manera en que han sido más afectados quienes elaboraron la definición.[12] Una definición dice que es un animal erecto; otra, que es un animal capaz de reír, otra, que es un bípedo sin plumas; en fin, otra que es un animal racional.[13] Para Spinoza, cada una de estas definiciones deriva del número excesivo de hombres vistos y de lo que más impresionó a quien elaboró la definición. Quien fue más afectado por la estatura del hombre, lo define como un animal erecto. Quien fue afectado por su alegría, lo definirá como un animal capaz de reír. Quien

[11] Spinoza utiliza este ejemplo para distinguir cosas inconmensurables, como la ciencia divina y la humana, en KV, II, XI, p. 274; o el entendimiento divino y el humano, en E1p17e.
[12] E2p40e1.
[13] *Idem*.

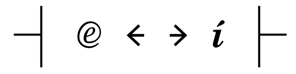


es más impresionado por su diferencia con otros animales bípedos, como las aves, lo define como un bípedo sin plumas; en fin, quien es más impresionado por su capacidad de ser racional, lo define como un animal racional.[14] Para Spinoza, todas estas definiciones del hombre son derivadas de la imaginación –incluso la última–, y, por lo tanto, son ideas inadecuadas de la naturaleza humana. Pero es muy importante para la ética y filosofía política del neerlandés contar con una definición perfecta del término "hombre", pues la requiere el método geométrico para deducir de ella las verdaderas actividades humanas. Si se tiene una definición imperfecta de hombre, entonces no se podrán deducir sus verdaderas actividades. Por ello, el neerlandés rechaza ciertas definiciones del hombre que son imperfectas para el método geométrico.

Los términos "manzana", "hombre", "caballo" y "perro" formados por la imaginación distinguen a distintos tipos de cuerpos, pero no son claros y, por tanto, no pueden ser utilizados para comprender sus propiedades y efectos. Aunque estas palabras no expresen la esencia de los objetos que refieren, es la manera en que la imaginación puede señalar y distinguir distintos cuerpos, como los caninos, los equinos y los humanos. En este sentido, el lenguaje es una herramienta para la vida cotidiana humana. Empero, el problema es que esas palabras denotan ideas inadecuadas que pueden engañar sobre los objetos que denotan.

Ahora, en cuanto las imágenes de los cuerpos externos se confunden completamente en la mente, esta imaginará de manera muy confusa a todos los cuerpos, y no podrá distinguir nada entre ellos. Entonces la mente los comprende a todos bajo un mismo término que funciona a la manera de un atributo común a ellos. Spinoza pone dos ejemplos: los términos latinos *ens* ("ser" o "ente") y *res* ("cosa").[15] Estos son los términos más generales que puede haber y que el mismo Spinoza utiliza a lo largo de su obra. Si los términos

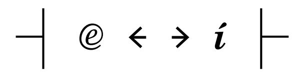
[14] Sobre estas definiciones del hombre, *cf*. Aristóteles. Platón.
[15] E2p40e1.



son contingentes, ¿acaso Spinoza no se contradice al pretender conocer adecuadamente las cosas y, a la vez, utilizar el lenguaje para hacerlo? Más adelante se dará respuesta a esta pregunta. Lo que le interesa a Spinoza con estos argumentos es doble: por una parte, rechazar aquellas definiciones que derivan de la imaginación, es decir, del proceso de abstracción de las propiedades y efectos de los cuerpos externos sobre el cuerpo humano. Se trata de términos que significan ideas muy confusas, con distinto grado de distinción pero nunca con claridad. Por otra parte, el neerlandés también argumenta que esas definiciones son equívocas e inútiles para una intelección de las cosas por sus primeras causas; esto es, no deben ser utilizadas en la deducción. Así, los términos "ser", "ente" y "cosa" formados por la imaginación no son claros, pero tampoco son distintos, por lo que tampoco servirán para deducir de ellos nada.

Spinoza es un nominalista que rechaza la existencia de los universales. A todas las definiciones derivadas de la imaginación les ocurre lo mismo que a las definiciones imperfectas de la esfera –como aquella figura cuya superficie es equidistante al centro–, pues confunden una propiedad o efecto de la cosa definida con su esencia formal. En comparación con el método geométrico que utiliza las esencias formales para pensar las propiedades y efectos de las cosas, ninguna de las definiciones derivadas de la imaginación será útil para deducir todas las propiedades o efectos de las cosas. El ejemplo de las definiciones imperfectas de hombre ilustra que, en cuanto recurre a su imaginación particular, cada cual define de manera diferente a las mismas cosas. Debido a que el orden de las imágenes que cada hombre tiene es diferente, entonces las definiciones basadas en su imaginación también será diferente. De ahí el epígrafe con que abre este capítulo: "la mayor parte de los errores consiste solo en esto, a saber, en que no aplicamos rectamente los nombres a las cosas",[16] pues surgirán innumerables

[16] E2p37e.



discusiones en filosofía o en cualquier otro ámbito siempre que sólo se utilicen términos formados por la imaginación.

Connotación en el lenguaje: el ejemplo de las huellas de caballo

Una palabra es un signo, pues es una imagen que está asociada a otras imágenes. La memoria no se detiene en una sola referencia para cada palabra, sino que tenderá a asociar otras imágenes a cada signo, según es afectado frecuente y simultáneamente por esas cosas. Spinoza pone el siguiente ejemplo de las huellas de caballo: "un soldado, al ver en la arena las huellas de un caballo, pasará al instante del pensamiento del caballo al pensamiento de un jinete, y de ahí al pensamiento de la guerra, etc. Mas un campesino pasará del pensamiento de un caballo al pensamiento de un arado, un campo, etc., y así cada cual pasará de un pensamiento a otro, o a tal otro, según tenga la costumbre de unir y concatenar las imágenes de las cosas de este o de aquel modo".[17] El ejemplo de las huellas de caballo muestra que dos hombres con diferentes experiencias en torno a un mismo signo, asociarán diferentes imágenes al mismo signo. El ejemplo explica la asociación de imágenes de cada hombre a sus respectivas labores. La mente humana sigue un tren de imágenes relacionadas con aquellas afecciones corporales más frecuentes. Las diferentes vivencias y hábitos de un soldado y de un campesino constituyen trenes de pensamientos diferentes que corresponden con sus respectivas afecciones corporales más frecuentes. En el ejemplo, la denotación de ese signo será la misma para ambos hombres, a saber, un caballo. Pero en cuanto han tenido diferentes experiencias con los caballos, será diferente la connotación que cada uno le da a ese signo: el soldado tiene una serie de pensamientos que van a un jinete, luego a la guerra y así sucesivamente; en cambio, el tren de pensa-

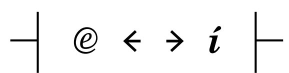
[17] E2p18e.

mientos del campesino va a un arado, luego a la idea de un campo, y así sucesivamente. Las ideas que estos hombres tienen del caballo no expresan la naturaleza del caballo, del jinete, del arado, de la guerra ni tampoco del arado. En suma, la denotación de un signo podría ser la misma para hombres con distintas experiencias, pero la connotación de ese signo dependerá de las experiencias particulares de cada uno. Las distintas connotaciones de un mismo signo muestran que el lenguaje no es unívoco, sino equívoco. De ahí la inadecuación del lenguaje. Cabe decir que Spinoza no habla de connotación, pero es posible introducir el término en cuanto ayuda a aclarar el tren de imágenes asociadas a una denotación.

Se podría pensar que estas diferencias inhabilitan el lenguaje como un medio para comunicar ideas adecuadas. Es importante considerar que los términos “soldado” y “campesino” se refieren a ocupaciones laborales. Así, aunque un soldado y un campesino puedan discutir sobre las connotaciones de las huellas de caballo, dos soldados –o dos campesinos por su parte– podrían estar de acuerdo sobre las connotaciones de los signos relacionados con su oficio. Así, la filosofía de Spinoza será capaz de explicar la comunicación intersubjetiva a pesar de que sea a través de ideas inadecuadas en determinadas comunidades, como soldados o campesinos.[18] Cada contexto de denotación y de connotación compelerá a sus miembros a hacer las mismas asociaciones mentales con las palabras. Sostiene el TTP:

> [S]i alguien quisiera cambiar por otro el significado de una palabra que suele usar, le resultará difícil mantener, en lo sucesivo, tanto al hablar como al escribir, el nuevo significado. Por estas y otras razones, nos convencemos fácilmente de que a nadie pudo pasarle por la mente corromper una lengua; pero sí, y muchas veces, [corromper] el pensamiento de un escritor, cambiando sus oraciones o interpretándolas perversamente.[19]

[18] Esto será estudiado más adelante, *vid. infra*, pp. 176, 251-52.
[19] TTP, VII, §9, p. 106.



Spinoza distingue la corrupción de una lengua y la corrupción de la interpretación de las palabras de un autor. Considera que lo primero es muy difícil que lo haga una persona a voluntad pues, a pesar de que las palabras son convencionales, los hombres difícilmente pueden cambiar las convenciones a voluntad, por lo que el significado de palabras cambia pero después de tiempo de uso. Esta posición sobre la continuidad de un contexto de interpretación de los textos es muy importante para Spinoza.

El orden de las palabras y la falsedad en el lenguaje

Ya se ha comentado que el TIE es una obra de juventud de Spinoza. Hay muchos conceptos que todavía no desarrollaba en esta obra, como el de noción común. Empero, ya presenta la concepción negativa del lenguaje que mantendrá en la *Ética*. Sostiene en el TIE que:

> [L]as palabras están formadas según el capricho y la comprensión del vulgo, y […], por tanto, no son más que signos de las cosas, tal como están en la imaginación y no en el entendimiento. Lo cual se ve en que, a todas aquellas cosas que solo se hallan en el entendimiento y no en la imaginación, les impusieron con frecuencia nombres negativos, tales como incorpóreo, infinito, etc.; y, además, muchas cosas que son afirmativas, las expresan negativamente, y al revés, por ejemplo, increado, independiente, infinito, inmortal, etc. Es que sus contrarios los imaginamos mucho más fácilmente; por eso fueron los primeros que se presentaron a los hombres, y éstos les impusieron nombres positivos.[20]

Spinoza hace una genealogía de las palabras: debido a que el hombre nace ignorante de la naturaleza y las causas de las cosas, ignora el orden y conexión del intelecto; en cuanto no ha podido formar ideas adecuadas de las cosas ni de sí mismo, no tiene más remedio que asistirse de la

[20] TIE §89.

imaginación para conocerlos. En cuanto el hombre se relaciona con cuerpos, observa que muchos de estos nacen y mueren, que son limitados por otros más grandes o más fuertes. Entonces forma palabras para referirse a estos acontecimientos, como "corpóreo", "finito", "dependiente", "mortal", "creado", etcétera. Estos son términos positivos en el sentido en que afirman cierta propiedad o cierto acontecimiento en los objetos. Pero dada la metafísica del neerlandés, estos términos realmente son negativos, porque se trata de negaciones de una afirmación. Así, la metafísica spinozana defiende que Dios, el MR y la *Facies* son distintos infinitos, mientras que los cuerpos son modos finitos porque niegan de cierta manera al MR y a la *Facies*. Pensar imaginativamente es mucho más fácil que pensar intelectualmente, pues esto último exige el uso de la razón y de la intuición intelectual. Por ello, los hombres acostumbraron a usar términos positivos para referirse a conceptos que pensaban más fácilmente, pero que realmente eran negativos. A medida que el hombre fue capaz de comprender el orden interno y la conexión de las cosas, pudo entender los conceptos que aquellos términos negaban, pero tuvo que usar términos negativos para referirse a esos conceptos que realmente eran positivos. Así, niega las ideas inadecuadas significadas por palabras forjadas por la imaginación. Por ejemplo, el entendimiento comprende que lo finito es una negación determinada de una naturaleza infinita, por lo que el infinito es la condición que posibilita lo finito.[21] Empero, quien sólo piensa desde su imaginación, pensará que sólo hay cosas finitas y que estas son la única realidad, por lo que pensará que es imposible una cosa infinita. Los conceptos realmente positivos considerados en este pasaje del TIE son: incorpóreo, increado, independiente, infinito e inmortal. La partícula *in-* antepuesta a estos términos indica la negación puesta por el entendimiento al concepto referido por el término positivo. Por lo tanto, si bien el anterior pasaje muestra la definición negativa de la imagina-

[21] *Cf.* Capítulo 1, p. 38.

ción dada por el TIE, en cuanto que la define como lo contrario al entendimiento, es importante notar que los términos negativos que anteponen la partícula *in-* dan cuenta de la asociación que hace la imaginación entre palabras y conceptos del entendimiento; de manera que el entendimiento asiste al lenguaje.

El lenguaje, como la percepción sensible, es parte de un proceso natural que implica la positividad de sus causas, pero sin expresarlas. Mientras la mente humana no tenga ideas que nieguen las afirmaciones o negaciones de las palabras, entonces no dudará de la verdad de cuanto refieren las palabras que piensa. Así como ocurre con quien mira al sol sin conocer su verdadera distancia ni las leyes ópticas, así también el hombre que sólo piensa por medio de palabras y no de conceptos, está pensando sólo desde la imaginación y determinaciones externas a sí mismo. Por ello continúa el pasaje del TIE: "Afirmamos, pues, y negamos muchas cosas, porque la naturaleza de las palabras, no la naturaleza de las cosas, permite afirmarlo y negarlo; de ahí que, si ignoramos ésta, será fácil que tomemos algo falso por verdadero como si esto fuera la cosa en sí misma".[22] Quien confunde la naturaleza de las palabras con la naturaleza de las cosas no las comprenderá adecuadamente. En este mismo sentido, Spinoza insiste en la *Ética* que el principal problema de confundir palabras y conceptos es que al pretender explicar las cosas naturales por medio de imágenes, no explica realmente nada, y más bien conduce a innumerables discusiones.[23]

La *Ética* señala un ejemplo de la confusión entre las palabras y las cosas en la teoría cartesiana del libre albedrío y su explicación del error. El capítulo anterior mostró parte de la crítica spinozana a esta teoría, considerándola una ilusión.[24] Resta ahora señalar la continuación de esta crítica por lo que respecta al lenguaje. Antes de pasar a la crítica, cabe decir que la posición cartesiana es más acorde con la

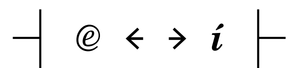
[22] TIE §89; *cf.* TIE §88.
[23] Por ejemplo, E2p40e1.
[24] *Vid. supra*, pp. 136-39; 144-45.

experiencia cotidiana que la posición spinozana –que introduce un determinismo causal en la voluntad humana–, pues todo hombre experimenta tomar decisiones que no parecen tener tras de sí causas, al menos en cuanto decide qué acción emprender. Los dilemas son prueba de ello, pues oponen distintas soluciones excluyentes, ninguna de ellas obvia. Si bien Spinoza defiende que esta experiencia se debe a la ignorancia de la cadena causal de las acciones humanas, tiene que aclarar qué es lo que ocurre en la mente cuando esta piensa que está suspendiendo su juicio acerca de la verdad o falsedad de los objetos representados por sus ideas. Y la respuesta spinozana está en la confusión entre las imágenes, las palabras y las ideas. Dice el neerlandés:

> [Q]uienes piensan que las ideas consisten en las imágenes que se forman en nosotros por el encuentro de los cuerpos, se persuaden de que las ideas de aquellas cosas de las que no podemos formar ninguna imagen similar no son ideas, sino tan solo ficciones que fingimos en virtud del libre arbitrio de la voluntad. Por ello consideran a las ideas como pinturas mudas sobre una tabla y, poseídos por este prejuicio, no ven que una idea, en tanto que es idea, implica una afirmación o una negación. Además, quienes confunden las palabras con las ideas, o bien con la afirmación misma que la idea implica, piensan que pueden querer de manera contraria a como sienten, cuando afirman o niegan solo de palabra lo contrario de lo que sienten. Mas podrá deshacerse fácilmente de estos prejuicios quien atienda a la naturaleza del pensamiento, que no implica en absoluto el concepto de la extensión. Y así entenderá claramente que la idea (puesto que es un modo del pensar) no consiste ni en la imagen de cosa alguna ni en palabras. Pues la esencia de las palabras y de las imágenes está constituida solo por movimientos corpóreos, los cuales no implican en absoluto el concepto del pensamiento.[25]

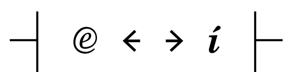
Este escolio argumenta en contra de la experiencia del libre albedrío.[26] Distingue idea, palabra e imagen porque le

[25] E2p49e.
[26] Este pasaje también critica la definición cartesiana de idea en la tercera meditación como imágenes de cierto tipo, en donde el francés dice lo siguiente: "la luz natural me hace saber con certeza que las ideas son en mí como cuadros o



interesa conservar la distinción entre un orden de las ideas y un orden de las afecciones corporales. Así, retoma la distinción entre el orden del entendimiento y el orden de la imaginación, poniendo el término "idea" en el primero y los términos "imagen" y "palabra" en el segundo. Se ha dicho que la mente piensa todo cuanto ocurre en su cuerpo, de manera que Spinoza tendría que aceptar que hay ideas de las palabras y de las imágenes. Estas últimas ideas serán inadecuadas, en cuanto que se trata de ideas de efectos sin sus causas. Esto coincide con lo que se ha dicho, pues el orden de las afecciones corporales no es el orden del entendimiento, sino el orden de la *Facies* que establece los encuentros del cuerpo humano con cuerpos exteriores. Pero este es un orden fortuito para la naturaleza humana, pues no corresponde con ella. Así, lo que pide Spinoza es que se distingan palabras y conceptos. Según el argumento de Spinoza, cuando Descartes dice que suspende el juicio acerca de la verdad o falsedad de las ideas que piensa, en realidad no está haciendo esto, pues esto es imposible: toda idea implica una afirmación o una negación y en cuanto la piensa la mente, esta no puede sino afirmar la idea que piensa; esto es, si la idea es afirmativa, la mente afirmará su objeto; si la idea es negativa, entonces lo negará. Lo que está haciendo Descartes en este caso, según Spinoza, es pensar imágenes que afirman o niegan otras imágenes, pues las palabras son imágenes sonoras asociadas a otras imágenes. Aunque el neerlandés no desarrolle más su argumento, se puede decir que cuando Descartes pone en duda si está despierto o dormido, lo que hace es pensar su estado de vigilia por imágenes y anteponer más recuerdos de cuando ha estado dormido. ¿Qué quiere decir pensar el estado de vigilia por imágenes? Consiste en representarse los cuerpos que están a su alrededor –la cama, la estufa, el libro, etcétera– sin pensar en la naturaleza de estos cuerpos, ni explicarse causalmente su origen y efectos. Así, parece que duda de su

imágenes [veluti quasdam imagines], que pueden con facilidad ser copias defectuosas de las cosas, pero que en ningún caso pueden contener nada mayor o más perfecto que éstas"; *Meditaciones*, III, ed. Peña, p. 172; AT, VII, 42.



estado de vigilia, pero en realidad no está sino soñando despierto.[27] Pero si la mente piensa en las relaciones causales entre las cosas que le rodean, entonces tendrá que pensar en la necesidad de esas cosas y, por tanto, afirmará su existencia y sólo por necedad la negaría.

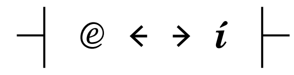
El origen convencional del lenguaje, el de la formación de términos abstractos y el de los ejemplos de definiciones imperfectas del término “hombre”,[28] muestran nuevamente que es distinto el orden de la imaginación y el del entendimiento. Este último percibe las cosas por sus primeras causas y es el mismo en todos los hombres.[29] El lenguaje sigue el orden de la imaginación o de los encuentros fortuitos del hombre, por lo que no son asociaciones por las esencias, sino por la manera en que afectaron al cuerpo humano.[30] Las palabras no expresan *per se* la naturaleza de las cosas. Por esto Spinoza rechaza una concepción semántica de la verdad: el neerlandés no considera que la verdad sea una propiedad de las palabras, pues insiste en que se distinga el significado común de las palabras y la naturaleza de las cosas que estas denotan. La inadecuación del lenguaje consiste en que se trata de palabras, sonidos e imágenes a las que no les corresponden objetos. Pero estas ideas no expresan esta ausencia de correspondencia. De ahí los problemas que traen consigo. Junto con la categoría de conocimiento por experiencia vaga como la primera forma de imaginación,[31] Spinoza introduce una segunda forma, a saber, “nosotros percibimos muchas cosas y formamos nociones universales, […] A partir de signos. Por ejemplo, a partir de que al oír o leer ciertas palabras recordamos cosas y formamos ciertas ideas similares a aquellas por cuyo medio imaginamos esas cosas (véase el escolio de la proposición 18 de esta parte). En lo sucesivo, a estos dos modos de contemplar las cosas los llamaré conocimiento de primer género, opinión o

[27] *Cf.* Ep 58, p. 267.
[28] E2p40e1, *vid. supra.*
[29] E2p18e.
[30] *Idem.*
[31] *Vid. supra*, pp. 133-34.

imaginación".[32] El lenguaje es un conocimiento de las cosas por medio de signos asociados por convenciones, por lo que es parte de la segunda forma de conocimiento por opinión o imaginación.

Así como ocurre con la percepción visual del sol, ocurrirá con las palabras derivadas de la imaginación: ninguna asociación de imágenes expresa la esencia formal de los objetos representados por ellas. Antes bien, vincula afecciones corporales y las imágenes con que los hombres se han acostumbrado a denotarlas. Estas imágenes han sido adaptadas por el mismo cuerpo humano, sea por medio de su vista, tacto, olfato, gusto u oído, o asociaciones de ellas. Empero, el orden con el que se le ha presentado es contingente con respecto a la misma naturaleza humana, pues no sigue a esta sino el orden de la *Facies*.[33] La memoria es la asociación de imágenes de cuerpos externos que afectaron al cuerpo humano, según el orden de afección. Por ello, la memoria no sigue el orden del entendimiento, que es el orden de las primeras causas.[34] Asimismo, la memoria no se explica por la sola esencia humana, sino por esta relacionada con infinidad de esencias actualizadas, todas estas partes de la *Facies*. Es decir, Dios determina todo cuanto es para que exista y actúe de una determinada manera,[35] y las afecciones de los cuerpos externos sobre el hombre depende de la *Facies*, pues es el todo que los contiene como sus partes. Aunque no hay contingencia metafísica, la PMR del hombre no es la de la *Facies*, por lo que el orden de las afecciones de cuerpos externos se le presenta como contingente, pues no responde a su sola forma. Es importante notar que se puede utilizar en este caso el término "contingente" en cuanto que aquí se refiere al conocimiento que el hombre tiene de las esencias formales de los cuerpos que lo afectan, que si bien estos son necesarios –esto es, son cosas cuya esencia no es contradictoria y cuya exis-

[32] E2p40e2.
[33] *Vid. supra* lo dicho en el capítulo anterior sobre la diferencia entre el orden de la *Facies* y el orden de la imaginación, pp. 87-94.
[34] E2p18e.
[35] *Cf.* Capítulo 1, pp. 63-65, E1p15.



tencia temporal se debe a determinadas causas eficientes–, el hombre ignora su esencia o las causas eficientes de su existencia temporalmente.[36] Por el contrario, el orden del entendimiento concatena las esencias formales de las cosas, como lo muestra el método geométrico. Entendimiento e imaginación concatenan ideas diferentes: mientras que el orden del entendimiento concatena ideas adecuadas –esto es, ideas de esencias formales o de las primeras causas–, el orden de la imaginación concatena ideas inadecuadas –es decir, ideas que no expresan esencias formales–.[37] Asimismo, mientras que el orden del entendimiento será común a todos los hombres –por ejemplo, la deducción de las propiedades de la esfera a partir de una definición perfecta–, el orden de la memoria será diferente para cada hombre.[38] En suma, el orden del entendimiento es el orden metafísico del ser, mientras que el orden de la imaginación es un orden contingente. Aunque el orden de la imaginación sea un orden contingente con respecto a las naturalezas de los objetos representados, no se trata de un orden caótico que cambie en todo momento. Por ejemplo, los recuerdos sobre el orden de acontecimientos pasados suele conservarse. ¿Qué es lo que le da continuidad al mismo orden de la memoria? Spinoza no aclara esto. Pero se puede responder a esta pregunta en términos spinozanos en cuanto que la temporalidad del conato es lo que conserva el orden de la memoria; es decir, el orden y sucesión de conatos de un individuo conserva el orden y sucesión de los acontecimientos recordados.

La genealogía del lenguaje: ingenio y la ilusión de las causas finales

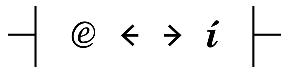
El hombre sólo conoce adecuadamente por medio de inferencias intelectuales, esto es, a través de demostraciones

[36] E4pdef3.
[37] E2p18e.
[38] *Idem*.

que utilizan nociones comunes y esencias formales, dadas por la razón y la ciencia intuitiva, respectivamente. Ante la inadecuación, falsedad y error del lenguaje denunciado por el mismo Spinoza, algunos comentaristas del neerlandés afirman que no hay relación entre el lenguaje y el entendimiento –la razón y la intuición intelectual– en la filosofía de Spinoza. Por ejemplo, según Savan,[39] parece que E2p49e –el pasaje en donde rechaza la experiencia del libre albedrío, estudiado en la anterior sección– considera al lenguaje como un obstáculo para el conocimiento adecuado. De ser cierto esto, el conocimiento adecuado excluiría *per se* al lenguaje. Asimismo, por lo dicho hasta este momento, se puede agregar que la denotación y connotación de las palabras no se puede explicar por la sola naturaleza humana, sino que se debe recurrir a la *Facies*. Y como ya se ha dicho, no se tiene un conocimiento adecuado de la *Facies*. ¿Acaso será posible conocer completamente las distintas lenguas naturales para evitar su falsedad?

Hampshire sostiene que el lenguaje debe divorciarse de la imaginación para relacionarse con la verdadera filosofía, pues considera que la imaginación siempre es negativa, pero que el lenguaje puede relacionarse directamente con el entendimiento.[40] En cambio, Savan afirma que Spinoza no puede salvar la brecha entre lenguaje y verdad, de modo que el neerlandés tiene una teoría inadecuada del lenguaje.[41] Por su parte, Pombo afirma que en Spinoza no hay una teoría del lenguaje, en cuanto que no dedica un estudio sistemático al lenguaje.[42] Según Savan, Spinoza pone como modelo de la imaginación al sueño, y el habla, las ficciones, el error y la locura son especies de sueños. Los sueños propiamente son el nivel más bajo y quien sueña no se da cuenta de las causas o movimientos externos que estimulan las imágenes en su propio cuerpo. En cambio –continúa

[39] David Savan, “Spinoza and Language”, pp. 212 ss.
[40] Stuart Hampshire, *Spinoza*, p. 61 ss.
[41] David Savan, *op.* cit., pp. 214 ss.
[42] Olga Pombo, “Comparative Lines Between Leibniz’s Theory of Language and Spinoza’s Reflexion on Language Themes”, pp. 152 ss.



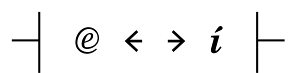
esta interpretación–, en el habla, la ficción y el error el hombre se da cuenta de las causas, pero de una manera confusa, de manera que atribuye inadecuadamente sus imágenes a las cosas. Savan dice que aunque el lenguaje es unido por medio de la sintaxis, Spinoza lo considera como una especie de sueño. Así, recuerda que todos los lenguajes –el caso del hebreo le interesa especialmente a Spinoza– tienden a tratar los adjetivos como si fueran sustantivos. Para ello, el filósofo debe conocer los factores que determinan la memoria y el recuerdo, de los que depende parcialmente el lenguaje. Si no hace esto, se parecerá a un amanuense que transcribe los caracteres de una lengua que no comprende.[43] Según esta interpretación, Spinoza confronta casi siempre ideas verdaderas y palabras:[44] las ideas son singulares y únicas, mientras que las palabras son generales y aplican a una multitud indefinida de cosas. Para Savan, así como es difícil que el sonámbulo se comunique con el mundo real, así de difícil es también que el lenguaje se comunique con ideas adecuadas y verdaderas.

¿Acaso el lenguaje en la teoría del conocimiento de Spinoza no es más que sueño y, por tanto, este filósofo se equivoca cuando define a Dios y cuantas cosas que han sido tratadas en los capítulos anteriores? ¿Cómo sería posible hablar de Dios o de lo que sea, si las palabras y los términos nunca pudieran referirse a ideas adecuadas? En tal caso, todo el trabajo que ha sido descrito hasta este momento sería contradictorio e imposible.

El principal problema de la lectura de Savan es que no plantea qué significa una idea verdadera para Spinoza, ni la manera en que el hombre puede pensarla. Se queda con una perspectiva estática del pensamiento de las ideas verdaderas, mientras que en el primer capítulo se ha defendido una perspectiva dinámica de formación de las ideas verdaderas: la verdad es concebida en cuanto es producida por la

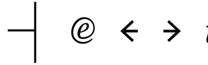
[43] *Ibid.*, p. 215. Savan se refiere a Ep 40.

[44] Savan apoya esto en Ep 10, TIE 25, Ep 37, E2p43e y E5p28. Cabe decir que la solución que propone Savan al problema del lenguaje en Spinoza es rechazar la imaginación y recurrir a los entes de razón.



sola mente; esto es posible en cuanto piensa la causa eficiente de la idea verdadera.[45] Hampshire y Savan también desconocen que la imaginación no es sólo negativa, pues esta realiza asociaciones útiles que puede comunicar a otros –como en los ejemplos de las comunidades de soldados o de campesinos–. Si bien el orden de la imaginación es un orden contingente con respecto a la naturaleza humana y a la esencia de las cosas, esto no significa que sea un orden inútil o nocivo *per se*. Spinoza plantea dos medios para suprimir el error implícito en el uso del lenguaje. La primera solución ya fue expuesta parcialmente en la sección anterior, a saber, realizar una genealogía de las palabras que las deduzca de su proceso de construcción, esto es, de asociación. La segunda solución será la redefinición del lenguaje. Se dejará para más adelante la segunda solución. Ahora es importante centrarse en la primera, que Spinoza ya aplica con los términos positivos que expresan ideas negativas, como "finitud", "mortal", etcétera. Así como en el ejemplo de la percepción visual del sol, con el lenguaje sucederá lo mismo: la mente humana no se equivoca por imaginar los referentes de las palabras, sino por no tener una idea que explique las causas de esos referentes. Por ello, será posible superar el error y la falsedad de las ideas inadecuadas en cuanto se asocie a las palabras según el orden del entendimiento. La genealogía posibilita esto en cuanto explica las palabras como efectos dentro de un esquema causal que las asocia con las ideas adecuadas de los objetos involucrados. Así como ocurre con la percepción visual del sol, la privación de conocimiento en el lenguaje no es absoluta, sino que ofrece el medio para identificar sus causas. Aunque Spinoza no lo desarrolla, es importante notar aquí que se puede distinguir dos procesos genealógicos: por una parte, está el proceso causal que lleva a las primeras asociaciones de las palabras, por ejemplo, "mortal", "finito", "corpóreo", "límite", etcétera. Por otra parte, está el proceso causal que lleva a la consolidación de estas palabras para ser usadas con esa de-

[45] *Vid. supra*, pp. 42-47.

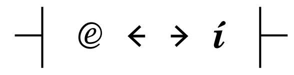


notación en una lengua; por ejemplo, estas palabras como parte de la lengua castellana. La filosofía del neerlandés puede distinguir estos dos procesos, de manera que la genealogía del lenguaje ayude a comprender mejor sus limitaciones y condiciones.

Aunque Spinoza no lo expone de manera explícita, el uso que hace del concepto de "ingenium" muestra la resignificación del lenguaje llevada a cabo por el entendimiento para reutilizar palabras de la tradición latina pero bajo el orden del entendimiento. Esta resignificación permite a Spinoza explicar el pensamiento en causas finales y, a la vez, dar cuenta de la fuente de las palabras. Así, el concepto de ingenio es muy relevante para la teoría del conocimiento de Spinoza porque explica la genealogía de gran parte de los prejuicios e ideas falsas que obstaculizan el conocimiento verdadero, empezando por las causas finales. Por ello, cabe introducir primero la crítica spinozana a las causas finales como una ilusión y, después, el recurso a la palabra y concepto de ingenio.

El lenguaje no es indiferente a los deseos de los hombres. Todo deseo humano se dirige a su propia conservación, porque nadie desea algo por otra cosa o fin que él mismo.[46] Pero todos los hombres nacen ignorantes de las esencias y causas de las cosas, pues estas no están contenidas en su esencia. Por ello, no sabe de antemano si una cosa le será útil o dañina. Si a esta ignorancia se le suma la ilusión del albedrío libre que espontáneamente hace creer que sus propias decisiones y acciones no tienen causas, entonces el hombre tiende a creer que hace esto por un fin, a saber, la utilidad que apetece.[47] Ya se dijo que, para Spinoza, Dios no actúa por causas finales y, por tanto, no hay causas finales en la naturaleza. Empero, en cuanto el hombre ignora las causas de sus propios deseos, pensará que las cosas existen para satisfacer su deseo. Así, el hombre hace de su propio apetito la causa primaria los objetos apetecidos.[48] En otros térmi-

[46] E4p25.
[47] E1Ap.
[48] E4Praef.



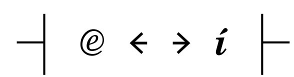
nos, cualquier fin que considere el hombre no es otra cosa que su mismo deseo, pero no se da cuenta de su proyección, por lo que atribuye a los objetos de deseo su propia satisfacción como finalidad.[49] La idea de causa final invierte el orden de la causa eficiente y hace de la causa un efecto y, viceversa, del efecto una causa; asimismo, hace posterior lo que por naturaleza es anterior.[50] Por ejemplo, la deshidratación del cuerpo humano es la causa eficiente y próxima del deseo de beber agua. Pero a la mente no se le presenta la idea adecuada de la deshidratación de su cuerpo, sino solo el deseo del agua. Por ello, este hombre tenderá a pensar tanto que bebe el agua por su libre decisión, como que él es la causa final del agua. Lo mismo sucede en otros casos: se dice que la alimentación humana es la causa final de las hierbas y los animales.

Ahora, a pesar de que el hombre tienda a pensarse como la causa final de las cosas que desea, también se encuentra con que o bien no satisface sus deseos, o bien se encuentra con cosas que lo dañan. En cuanto ignora si las cosas lo beneficiarán o lo dañarán, aumenta su miedo a conservar su existencia. Los hombres que creen en las causas finales,

> [S]olo ansían siempre saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo y, en cuanto las oyen, se quedan tranquilos, pues ya no les queda causa ulterior de duda. Si no pueden oírlas de otro, no les queda nada por hacer sino volverse sobre sí mismos y reflexionar acerca de los fines a los que suelen determinarse ellos en casos similares. Y así, juzgan necesariamente acerca del ingenio ajeno a partir del ingenio propio.[51]

El miedo a la muerte conduce al ignorante de las causas eficientes a aferrarse pertinazmente a la ilusión en causas finales al grado de creer que todo existe para él: cuanto percibe, cree que existe para beneficiarlo o para dañarlo. La causa final se le presenta en términos de un beneficio o de

[49] E1Ap, E4def7.
[50] *Cf.* Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, pp. 71-74.
[51] E1Ap.



un daño. Por ejemplo, en cuanto ignora la causa final de las hierbas y los animales, siente miedo y ansiedad, pero estos afectos desaparecen y siente tranquilidad en cuanto escucha que su finalidad es la alimentación, pues ya sabe qué hacer con ellos. Aunque esta ausencia de duda les provea tranquilidad, no se trata de una certeza matemática, sino de una mera opinión que no tiene otra idea que la niegue.[52] Sin embargo, si estos hombres no pueden enterarse por oídas de las causas finales de las cosas, entonces recurren a su ingenio para juzgar el ingenio ajeno. El anterior pasaje muestra lo que entiende Spinoza por "*ingenium*": el conjunto de ideas y pasiones que tiene un hombre. En el caso de este pasaje, se trata de ideas inadecuadas que afirman que hay causas finales en la naturaleza. Este conjunto es producto de su experiencia[53] porque ha sido afectado de manera constante por cierto tipo de cosas que más tarde identifica como semejanzas. Empero, esta identidad de semejanzas es muy importante para el ingenio ignorante: es el único medio que tiene para conocer nuevas cosas al atribuirles de manera analógica las propiedades de otras cosas conocidas. De hecho, cuando el hombre se enfrenta a nuevas cosas que antes no lo han afectado, no puede pensar de otro modo que afirmando en ellas lo que ya conoce de otras. Se trata de una proyección. Aquí el ingenio funciona en este proceso de la siguiente manera: cuando este individuo no encuentra qué elimine su ansiedad por saber las causas finales,[54] la elimi-

[52] TIE §47.

[53] Así como el término de "*ingenium*", el término de "*experientia*" no es objeto de definición en la obra spinozana. El tema de la experiencia es el objeto de estudio de Moreau en *Spinoza. L'éxperience et l'éternité*. Moreau considera que Spinoza divide la experiencia en tres campos: el lenguaje, las pasiones y la historia; a cada uno de estos campos le corresponde una determinación: el lenguaje, el ingenio y la fortuna. Dado el carácter nominalista de la filosofía spinozana, me separo de Moreau y defiendo que el lenguaje es producto del ingenio.

[54] El argumento spinozano en el apéndice al primer libro de la *Ética* expone que la ansiedad y las dudas generadas por la ilusión de las causas finales son eliminadas antes por el conocimiento de oídas que por la proyección del ingenio. Empero, consideramos que esta afirmación no significa que el creyente en causas finales acepte como cierta cualquier causa final oída, como tampoco que el ingenio no esté presente en el conocimiento de oídas. Más bien, consideramos que Spinoza aceptaría que el individuo discrimina entre las causas oídas y acepta como válida sólo aquella que se acomoda a su ingenio, es decir, aquella que se

na al proyectar su ingenio,[55] es decir, busca entre sus opiniones de las causas finales aquellas que imagina similares con las que se encuentra actualmente y se las atribuye por analogía. Por tanto, este individuo le atribuye a la cosas los mismos fines que por hábito y costumbre ha imaginado para sí. Dado que el hábito y la costumbre son distintos en cada hombre, cada uno tendrá un ingenio diferente.

Spinoza retoma el término "*ingenium*" de la tradición latina y castellana y conserva en gran medida su definición ciertas disposiciones naturales del hombre como la inteligencia, la habilidad y la inventiva. Para ello, utiliza los siguientes términos tradicionales con que se asocia este término: *vis animi*, *facultas insita excogitandi*, *percipiendi*, *addiscendi*, *solertia*, *inventio*. Cicerón llama *ingenium* a la capacidad humana para comprender las relaciones de similitud entre cosas que aparentemente pueden diferir mucho entre sí pero tienen el mismo origen.[56] Se trata de aquella capacidad que Aristóteles llamaba *euphyía*[57] y que es muy importante para la retórica y la poesía porque genera las metáforas. Autores como Huarte de San Juan,[58] Vives, Gracián y Cervantes lo utilizan como "asidero de su reflexión sobre la diferencia individual",[59] en donde expresa la capacidad productiva y creativa innata del hombre que le permite tener una segunda naturaleza, es decir, transformar lo dado y superarlo. Si bien Spinoza retoma el concepto de *ingenium* de la retórica

adapta a las asociaciones que suele hacer sobre las cosas que le han beneficiado o dañado.

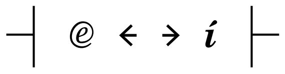
[55] Este uso es descrito por Alfonso de Palencia en su *Universal Vocabulario* (p. 2146), en donde define el ingenio en los siguientes términos: "es fuerça interior del ánimo con que muchas vezes inventamos lo que de otri no aprendimos". Ver Corominas, *op. cit.*, pp. 722-23.

[56] Cicerón, *Tusculanes*, I, 16, 38; *De oratote*, II, 35, 147-48. *Vid*. Pons, "ingenium".

[57] "εὐφυϊα" se traduce como talento o buen ingenio. Por ejemplo, en su *Poética* (1459a 5-7) Aristóteles dice: "Y es importante el servirse adecuadamente de cada una de las cosas dichas, y de las palabras dobles y extrañas, pero lo más importante con mucho es saber utilizar la metáfora. Pues esto es lo único que no es posible tomar de otro y es señal de *don natural*. Pues metaforizar bien es ver bien lo semejante". Las cursivas son mías.

[58] En la misma línea de Huarte de San Juan (*Examen de ingenios*, capítulos XVIII-IX), Spinoza utilizará el término para estudiar la diversidad pasional de los individuos en beneficio del Estado civil.

[59] Moreau, "Spinoza y Huarte de San Juan", p. 157.



latina y humanista como el medio que tiene la imaginación para conocer nuevas cosas al atribuirles de manera analógica las propiedades de otras cosas conocidas, el neerlandés excluye aquella capacidad que le atribuía Cicerón, en cuanto consideraba que identifica relaciones ontológicas entre las cosas. El concepto es capaz de mostrar la diversidad de las opiniones y las pasiones de los hombres.[60]

Spinoza sostiene que, quienes perciben la naturaleza a través de la ilusión de las causas finales, creen que las cosas naturales son medios para su utilidad, pues "encuentran dentro y fuera de ellos mismos no pocos medios que conducen en no poca medida a conseguir lo que les es útil, como por ejemplo los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para criar peces […]",[61] etcétera. Los creyentes en causas finales encuentran muchísimas cosas que les son útiles para conservarse, desde los propios órganos de su cuerpo como los ojos y los dientes, hasta cosas externas como las hierbas, los animales, los peces y el sol. Porque la naturaleza humana determina la búsqueda de la propia conservación, estos útiles afectan con mucha fuerza a los hombres y afianzan su creencia en que todo tiene una causa final y que, in-

[60] Esto se evidencia por las traducciones que han hecho Vidal Peña y Atilano Domínguez del término; por ejemplo talento, buen parecer, temperamento, talante, criterio personal e idiosincrasia, entre otros. Pero prefiero la traducción literal de Pedro Lomba, porque esto subraya que se trata de un concepto spinozano, no simplemente la reutilización de un término latino. Así se gana riqueza, claridad y homogeneidad conceptual. Es importante notar que, entre las lenguas europeas, el término latino «*ingenium*» sólo puede ser traducido al castellano y al italiano por su respectivo derivado sin perder todos sus sentidos. Por ejemplo, en la lengua francesa sólo se utilizan los adjetivos *ingénieux* e *ingénieuse*, el sustantivo *ingénieusement* y el adverbio *ingénieusité*, pero *ingenium* ha sido traducido como *ésprit*, *génie*, *talent*, etc. Para conservar la definición conceptual spinozana, Lagreé y Moreau (en Spinoza, *Œvres*, *V*, *Traité théologico-politique*) y Moreu (en Spinoza, en *Œvres*, *IV*, *Ethica/Éthique*) han traducido *ingenium* como *complexion*. El mismo caso se da en la lengua inglesa: utilizan el adjetivo *ingenious*, pero el sustantivo *ingenuity* tiene el sentido de ingenuidad. Edwin Curley (en Spinoza, *Collected Works*, Vol. 1, p. 682) recurre a "*temperament*, *cleverness*, *genius*, *understanding*, *natural disposition*, *native ability* […]" etc., para traducir *ingenium*, con lo que pierde la coherencia conceptual. La situación se repite en la lengua alemana: traducen ingenio como *Geist*, *Genie*, *geistreicher Mensch* o *Kunstgriff*, e ingenioso como *sinnreich* o *erfinderisch*, pero no tienen un término que conserve la coherencia conceptual y sus derivados.

[61] E1Ap.

cluso, esta define a la cosa. La causa final es una idea inadecuada porque no describe ninguna verdadera relación causal en la naturaleza. Se trata de una idea producto por la desbordada potencia de imaginar del hombre que asocia imágenes guardadas en su memoria en función de su utilidad para sí.[62] Aquí radicará la ambivalencia de la imaginación: si bien el hombre imagina ideas inadecuadas que no expresan la naturaleza de las cosas, lo hace para conservarse cuando no ha podido formar ideas adecuadas al respecto. En este sentido, la idea de la causa final es una ficción útil para quienes ignoran la Naturaleza, que incluye la naturaleza humana y la naturaleza de las cosas: les permite saber qué esperar de las cosas a partir de las afecciones que estas les han producido. Sin imágenes, el ignorante moriría pues no tiene otra manera de conocer las cosas exteriores.

La elaboración de términos desde el ingenio

¿Por qué es importante conocer el ingenio? Spinoza sostiene que "cuanto mejor conocemos el genio e ingenio de alguien, mejor podemos explicar sus palabras".[63] Por "ingenio" se debe entender la constitución anímica y física de cada cual. En cambio, por "genio" se debe entender una imaginación

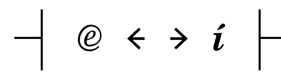
[62] *Cf.* E1p8e; TIE §57, nota x. Esta asociación de objetos no afirma nada en realidad, pues el objeto resultante es imposible. Por ejemplo, creer que un árbol puede hablar es una ficción que implica la ignorancia de las naturalezas del hombre y de árbol. Quien conoce las naturalezas del hombre y del árbol sabe que es imposible que un árbol hable o que un hombre tenga ramas y raíces, a no ser que se diga en sentido metafórico.

[63] TTP, VII, pp. 101-02. Es mejor traducir "*studia*" como "preocupaciones" que como "gustos", como hace Atilano Domínguez en Spinoza, *Tratado Teológico Político*, p. 198. Domínguez utiliza este término en ocasiones para traducir *ingenium*, con lo que mantiene coherentemente uno de los sentidos de este concepto, a saber, la diversidad constructiva e irreducible de los individuos. A pesar de ello, trae consigo ambigüedad, ya que relaciona azar y hasta cierta indiferencia con las opiniones de los hombres. Además, en pasajes como el citado, es esencial traducir el término por "preocupación", pues se trata de aquello que afecta con mayor fuerza al profeta, una situación esencial para la salvación religiosa, no cualquier apetito.

más vigorosa que la de la multitud, como un ingenio excepcional.[64] De ahí que el conocimiento del genio e ingenio de un hombre permitirá deducir el sentido que le dio a sus palabras. Por ejemplo, un mismo relato, el de un hombre que vuela por los aires, cambia según el sentido e intención con que lo redactó su autor: mientras que ese relato en *Orlando furioso* quería divertir, en las *Metamorfosis* expresa cuestiones políticas y en la Sagrada Escritura trata cosas sagradas.[65] Por ello, es muy importante aclarar lo que Spinoza entiende por *ingenium*.

Estos hombres caen en la cuenta de que las cosas no tienen una sola utilidad sino varias y que algunas les son benéficas, otras dañinas y otras, en fin, inútiles. Por ejemplo, los animales sirven para que ellos se alimenten, para acompañarlos, para alimentar a otros animales, para transportarse, para transportar otros animales, para vestirse, para ayudarles en la faena, etcétera. La misma utilidad que les ofrecen las cosas será el criterio para jerarquizar las causas finales. Así, "[d]espués de que los hombres se persuadieran a sí mismos de que todo cuanto se hace, se hace para ellos, debieron juzgar que lo principal en toda cosa es lo que a ellos les resulta más útil, y debieron estimar como las más principales aquellas por las que son mejor afectados".[66] Spinoza no aclara el criterio con que la imaginación es "mejor afectada". Pero a partir de lo que se ha dicho hasta ahora, es posible defender la siguiente explicación: si bien el conato siempre es el criterio para todo juicio, la imaginación preferirá las cosas que aumentan su poder de percibir distintamente. Esto no significa que esa cosa sea de hecho lo mejor para la conservación del hombre, sino sólo que es lo que su imaginación le hace pensar. A partir de lo dicho sobre la afección frecuente,[67] estas imágenes conformaron su constitución y, desde ella conforma una jerarquía de usos de las cosas. Por ejemplo, supóngase que un hombre

[64] TTP, II, p. 29.
[65] TTP, VII, p. 110.
[66] E1Ap.
[67] *Vid. supra*, pp. 134-35.



percibe tres efectos del agua dulce: hidratarse, dar de beber a los animales y como medio de vida para peces de agua dulce. De tales efectos, este individuo juzgará como el mejor su propia hidratación, pues este efecto le conserva con mayor fuerza que los otros efectos. En suma, el ingenio del creyente en causas finales jerarquiza las cosas naturales como medios para su utilidad a partir de su experiencia y constitución, con el objetivo de dirigir su deseo y conservarse.

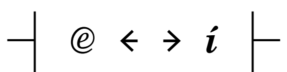
El ingenio de estos hombres asocia, por una parte, aquellas cosas que le afectaron y le fueron más útiles y, por otro lado, asocia aquellas cosas que le causaron daño.[68] Esta es la genalogía de la extensión conceptual de las nociones de bien y de mal. Spinoza afirma: "nosotros por nada nos esforzamos, nada queremos, ni apetecemos, ni deseamos, porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos de algo que es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, lo apetecemos y lo deseamos".[69] Este escolio rechaza nuevamente la propuesta cartesiana de la supuesta posibilidad de suspender el juicio, así como la propuesta platónica de la idea de Bien previa al ser.[70] Antes bien, el neerlandés afirma que el juicio acerca de lo bueno es un efecto determinado por el mismo conato, sea este guiado por ideas adecuadas o inadecuadas. La naturaleza humana determina que el hombre desee todo aquello que se imagina que le afectará de alegría. Este esfuerzo conlleva la atribución del término "bien" al objeto deseado, por lo que será imposible que no persiga todo aquello que considere bueno.[71] Asimismo, la naturaleza humana también estable-

[68] Las imágenes de los cuerpos externos los representan porque son ideas de las afecciones corporales que dejaron (E2p17e). Estos registros implican tanto la naturaleza del cuerpo externo como la naturaleza del cuerpo afectado (E2p16), por lo que comprende el encuentro en términos de la alegría o la tristeza que le provocaron; es decir, la constitución del individuo registra todo aquello que ha afirmado o negado su potencia. Luego el individuo se dirige al mundo y a partir de su constitución, está dispuesto a desear aquellos objetos que le alegraron y evita aquellos que le entristecieron.

[69] E3p9e.

[70] *Vid. infra*, p. 190, nota al pie 86.

[71] Esta estrecha relación entre idea y afecto será cardinal para la ética spinozana: la razón tiene fuerza motivacional porque es tanto idea como afecto. Esto conlleva importantes diferencias entre la postura de Spinoza y la de Hume y Kant.

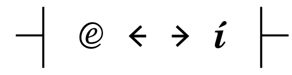


ce que el hombre evite todo aquello que imagina que le afectará de tristeza y, a la vez que por este esfuerzo le atribuye el término “mal” al objeto odiado, será imposible que no lo evite. Para Spinoza, los valores del bien y del mal no son valores absolutos ni ajenos al individuo que los desea o detesta, respectivamente, sino los mismos juicios de las afecciones positivas o negativas que su ingenio encuentra en función de sus afecciones habituales y similares. Lo mismo ocurre para las nociones de orden, confusión, calor, frío, belleza y fealdad, así como de otras nociones útiles para conservar la existencia. Quienes creen en causas finales, “a la naturaleza de una cosa la llaman buena o mala, sana o pútrida y corrupta según sean afectados por ella”.[72] El término “bien” puede utilizarse para indicar una causa final benéfica en cosas muy variadas como el agua en cuanto es bebida, las hierbas en cuanto son comidas, los animales en cuanto son usados para la alimentación, el vestido o la compañía y, en fin, el sol en cuanto calienta e ilumina. Por su parte, el término “mal” puede utilizarse para indicar una causa final dañina en cosas muy variadas como el agua en cuanto no se sabe nadar, las hierbas en cuanto son venenosas, los animales en cuanto amenazan la vida de los hombres y, en fin, el sol en cuanto puede causar cáncer en la piel.

A partir de esta definición de los términos de bien y de mal por parte del ingenio, definirá también lo que considera bueno o malo a través de sus sentidos. Así, dice Spinoza,

> [S]i el movimiento que los nervios reciben de los objetos representados por los ojos conduce a la salud, los objetos que lo causan son llamados bellos; los que provocan un movimiento contrario, deformes; los que mueven el sentido por medio de la nariz, aromáticos o fétidos; los que por la lengua, dulces o amargos, sabrosos o insípidos, etc.; los que por el tacto, duros o blandos, ásperos o lisos, etc. Y por último, de los que mueven el oído se dice que producen ruido, sonido o armonía […].[73]

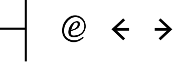
[72] E1Ap.
[73] *Idem.*



El ingenio creyente en causas finales llama "bella" (*Pulchritudo*) a la cosa cuya imagen visual causa salud (*valetudo*) en su cuerpo por los movimientos que reciben a través de sus nervios. Asimismo, llamará fea (*Deformitas*) a la cosa cuya imagen le produzca daño. Pero la belleza o la fealdad no son una propiedad de esas cosas, sino la proyección del deseo humano hacia ellas. Lo mismo ocurrirá con los términos "aromático" o "fétido", pues se refieren al deseo humano afectado a través de la nariz. Asimismo, a los términos "dulces", "amargos", "sabroso" o "insípido", que se refieren al deseo humano afectado a través de la lengua. Ocurre esto también con los términos "armonía", "ruido" y "sonido", pero con respecto al oído. El problema que Spinoza encuentra en estos términos es que no son nociones comunes que refieran a las verdaderas propiedades de las cosas, sino que se trata de los efectos que han causado en el ingenio de los creyentes en causas finales. Por lo tanto, estas nociones se explican más bien por la historia de las afecciones de cada hombre. Estas nociones son universales en cuanto se refieren a muchas cosas distintas.

Sin embargo, el lenguaje imaginativo es muy importante para la vida de quienes son incapaces de entender las cosas por sus primeras causas y las perciben por medio de la imaginación. El lenguaje imaginativo muestra que la mente ignorante sintetiza y asocia la multiplicidad de las afecciones que recibe a través de nociones universales que suplen su incapacidad por pensar las mismas afecciones de su cuerpo por su causas y, por tanto, en su singularidad y particularidad.[74] Este proceso de síntesis y asociación es realizado por el ingenio y, a la vez, constituye al ingenio, proceso con el que amplía la extensión referencial de sus imágenes. Entonces, el ingenio postula como atributos de los cuerpos una frecuencia de las afecciones corporales en lugar de una comunidad de la potencia de los cuerpos, es decir, postula atributos que no son las verdaderas propiedades de las cosas. Asimismo, nuestro autor redefinirá las palabras y les

[74] Mignini, *Ars Imaginandi*, p. 109.

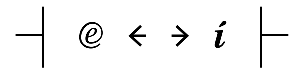


dará un sentido positivo pues considera que son producto de la convención y, sólo por medio de la redefinición, se evita proyectar el particular ingenio sobre las cosas designadas por el término.

La redefinición del lenguaje: supresión del error del lenguaje y su uso para la ciencia

Es momento de pasar a la segunda solución que Spinoza propone al problema del lenguaje. Se trata de suprimir el error al que induce a través de la redefinición de ciertas palabras, aunque con esto se vaya en contra de las definiciones convencionales del lenguaje. De hecho es lo que hace Spinoza en su uso del lenguaje, pues vale recordar el pasaje del TTP en donde Spinoza dice que si alguien busca cambiar el significado de una palabra, tendrá que cuidarse de utilizarla en adelante con el nuevo significado para no contradecirse.[75] En el contexto del TTP, utiliza este argumento para indicar que es más fácil corromper los textos de un autor o malinterpretar sus palabras, que modificar el uso común de una lengua. Pues esto es precisamente lo que hace Spinoza con el latín a través de sus textos. Para ello, aprovecha que una definición es la síntesis de dos o más términos para establecer su denotación. Un axioma es una síntesis o disyuntiva explícita de dos o más términos aceptados por el lector como verdad autoevidente e indemostrable. Por su parte, un postulado es un axioma que aplica a cierto género de cuerpos, como el humano. Por último, una proposición es una síntesis entre dos o más términos con las condiciones puestas por los anteriores elementos del método geométrico. Si bien una palabra y una proposición son síntesis de ideas, difieren en que la primera no explicita las imágenes que asocia, mientras que la segunda sí lo hace porque une dos o más términos. La proposición no funcio-

[75] Se trata de TTP, VII, §9, p. 106. *Vid. supra*, p. 165.



na por sí sola, pues las palabras siguen siendo imágenes y sonidos. Antes bien, la proposición requiere de la participación de la razón y la intuición para realizar la deducción.

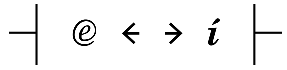
A partir de este segundo medio, Spinoza modifica las palabras y tiene mucho cuidado de respetar los nuevos significados que asigna sin equivocarse. En este sentido, en medio de la definición de las pasiones en el apéndice del tercer libro de la *Ética*, Spinoza sostiene: "Sé que estos nombres significan otra cosa según su uso común. Mas mi intención no es la de explicar los significados de las palabras, sino la naturaleza de las cosas, e indicarla con aquellos vocablos cuya significación según su uso no se aparte por completo de la que yo quiero atribuirle. Bastará con advertir esto una vez".[76] Este pasaje indica tanto el primer medio para suprimir el error del lenguaje –realizar una genealogía del lenguaje común–, como el segundo medio. El neerlandés es consciente de que no utiliza los términos con su definición común latina. Él considera que concibe ideas derivadas de las deducciones del entendimiento y busca el término latino común más cercano, pero lo redefine para apuntar a la concepción que le interesa señalar. Así, Spinoza no desprecia el uso del lenguaje, sino que pone una condición para utilizarlo, a saber, realizar una crítica que aclare las definiciones de aquellos términos que no pueden conservar el uso común. Por ejemplo, Spinoza tiene que redefinir el término "Dios" porque su filosofía rechaza la concepción tradicional de Dios como un ser trascendente a los hombres y al universo material. Caería en constantes contradicciones si planteara su teoría de los modos infinitos sin aclarar qué entiende por Dios. Y lo mismo ocurre con los conceptos que define de manera explícita en su obra, o aquellos que define de una manera polémica, como el mismo término de "imagen".[77] Se podría pensar que aquellos términos que no define conservan la definición dada por el uso común. Empero, hay muchos términos que Spinoza no define pero que utiliza con un

[76] E3Adef20ex.
[77] *Vid. supra,* p. 126.

significado distinto al común, como el de "ingenio", o que incluso utiliza bajo cierta ambigüedad, como los términos "partes blandas del cuerpo humano" y "partes fluidas del cuerpo humano" que utiliza en su breve física de E2p13e, estudiados en el segundo capítulo.[78] Asimismo, en ocasiones deduce conceptos para los que no encuentra un término común latino cercano, y que mejor deja sin nombrar. Un buen ejemplo de esto es la alegría que tiene un hombre por percibir el bien en otro hombre.[79] El neerlandés dice no saber con qué nombre designarla,[80] con lo que indica lo poco común que es tal alegría entre los hombres.

Sirve poner como ejemplos las nociones de bien y de mal. Si se retoma lo dicho al final del segundo capítulo sobre estas nociones, estas no representan valores trascendentales al ser humano.[81] En términos del neerlandés, "Por lo que atañe al bien y al mal, tampoco indican nada positivo en las cosas, es decir, en sí mismas consideradas, ni son otra cosa que modos del pensar o nociones que formamos en virtud de que comparamos las cosas entre ellas".[82] Lo bueno y lo malo nunca son sustantivos sino adjetivos, es decir, predicados que el hombre atribuye a las cosas con las que se relaciona y que, por esa relación, aumentan o disminuyen su potencia, respectivamente. Spinoza considera que

[78] *Vid. supra,* pp. 121-22.
[79] E3p22e.
[80] *Idem.*
[81] Spinoza no afirmaría una teoría de los valores objetiva extrema: las nociones de bueno y malo no indican nada positivo de las cosas consideradas en sí mismas (E4Praef), pues no son cosas fuera del hombre, sino relaciones entre el hombre y las cosas que ponen o quitan su existencia. Pero tampoco afirmaría una teoría subjetiva extrema porque puede distinguir deseos y preferencias. Según Ruwen Ogien ("Normas y valores", p. 1149), una teoría objetiva de los valores exige reconocer la existencia de valores por completo independientes de nuestros juicios, aun cuando estos fueran los mejores. Plantea la estabilidad de los valores y la independencia de las variaciones de los intereses o de las emociones del sujeto. Por ejemplo, Moore sostenía que podemos considerar que de dos estados de cosas, una es mejor que otra independientemente de que no hubiera nadie para corroborarlo. El principal problema que enfrentan las teorías de valores subjetivas es la imposibilidad de distinguir lo que deseamos de hecho y lo que consideramos que es deseable (Ogien, *op. cit.*, p. 1148). Un ejemplo extremo de la teoría de los valores subjetiva es la posición de Hume: el valor de un objeto o de una acción varía según la intensidad del interés o de las emociones del sujeto.
[82] E4Praef. Lo mismo sucede con los términos "perfecto" e "imperfecto". *Cf. Idem.*



las definiciones empíricas de lo bueno y de lo malo son percepciones inadecuadas que derivan exclusivamente de las pasiones, es decir, de las alegrías y tristezas derivadas de la experiencia particular de cada hombre, así como de sus encuentros fortuitos. El significado de tales definiciones difieren para todos los hombres: dadas sus distintas historias, un mismo objeto puede ser bueno para uno y malo para otro. Las ideas del bien y del mal no son otra cosa que la conciencia que la mente tiene de sus afectos de alegría o tristeza:[83] el concepto del mal es producto de ideas inadecuadas[84] y el concepto de bien le es correlativo,[85] por lo que este tampoco es idea de una esencia, sino efecto de una relación. En consecuencia, si el hombre naciera libre y no requeriera del universo para existir temporalmente –hipótesis que es imposible–, entonces nunca se formaría conceptos sobre el bien ni el mal entendidos como sustantivos –representaciones de cosas en sí mismas.[86]

Sin embargo, esto no significa que estos conceptos sean desechados por su relatividad a la naturaleza humana, pues todos los hombres comparten una misma naturaleza.[87] En cuanto los hombres perciben las cosas desde su sola naturaleza, perciben desde una perspectiva eterna las propiedades comunes entre esta y los cuerpos exteriores por medio de la razón,[88] pues las contempla como son en sí mismas,[89] de

[83] E4p8.
[84] E4p64c.
[85] E4p68d.
[86] E4p68. Para el filósofo neerlandés, el bien no es nada como el mal tampoco lo es porque son vínculos positivos o negativos entre la naturaleza humana y la naturaleza de los cuerpos externos, y no existen fuera de dicha relación. Sólo podemos hablar de valores como bueno y malo en el ámbito humano, mientras que, para los animales y demás individuos la extensión de estos conceptos será muy distinta. *Cf.* E3p57e en donde Spinoza distingue los deseos del hombre y del caballo. En la demostración de E4p68 advierte que la hipótesis de un hombre que nace libre es falsa pero útil moralmente: así Moisés la utiliza en su imagen de Adán, el primer hombre. Cabe decir que al contrario de la perspectiva spinozana, la filosofía de Platón afirma que el mal no es nada pero porque considera que todo es Bien: según este planteamiento, el malvado no es voluntariamente sino por ignorancia, pues todos quieren el Bien. *Cf. Teet.*, 176c-177a; *Rep.*, 443d-444a, 505a-b; *Fedón*, 72-73, 79c-d; *Fedro*, 229a.
[87] E2p38c.
[88] E2p44c2.
[89] E1ax6.

modo verdadero,[90] necesario y no contingente ni relacionadas con un tiempo en particular.[91] De modo que esta relatividad no es la perspectiva subjetiva de cada hombre, sino las relaciones entre la naturaleza humana y cuerpos externos. Esta perspectiva objetiva le permite a Spinoza utilizar las nociones de bien-útil y mal-daño como nociones comunes para construir el modelo del hombre libre: se puede utilizar con certeza la dupla "bien-útil" para referirse a aquellas cosas, afectos o acciones que perfeccionen al ser humano y aumenten su libertad, es decir, que dispongan su cuerpo para que sea afectado de muchísimos modos por cuerpos exteriores o para que este los afecte de muchos modos.[92] A la vez, su mente percibe su propia naturaleza y, por lo tanto, aumenta su potencia de pensar y conservar mejor su existencia. Por su parte, se puede utilizar con certeza la dupla "mal-daño" para referirse a aquellas cosas, afectos o acciones que alejan al ser humano de su perfección y aumentan su servidumbre; esto es, que le imponen una PMR distinta a la suya y, por tanto, le causan tristeza y reprimen sus potencias de actuar y entender.[93] De ahí que estas nociones comunes sean más útiles que las nociones universales que forma la imaginación para construir el modelo del hombre libre.[94] Las nociones comunes derivan del ejercicio del entendimiento al ser determinada internamente la mente a contemplar a la vez muchas cosas que le interesan comprender por sus primeras causas.

Lo anterior muestra el uso positivo que Spinoza hace del lenguaje: el lenguaje es un mapa incompleto que puede ayudar u obstaculizar al pensamiento. Si no se hace una crítica del lenguaje, el mapa entrampará al hombre y le hará errar sobre lo que hay en el universo, quién es él mismo, qué debe de perseguir, etcétera. En cambio, si realiza una crítica del lenguaje, entonces podrá utilizar el mapa

[90] E2p41.
[91] E2p44.
[92] *Vid. supra* los postulados de E2p13e.
[93] E3p11e, E4p8d.
[94] E2p40e1. *Vid. supra*, pp. 161-62.

para dirigir tanto sus deducciones de conceptos e ideas adecuadas, como para conocer qué es lo que hay en el universo, quién es él mismo, qué es lo que en verdad debe de desear, etcétera. Las definiciones, axiomas, postulados, proposiciones, corolarios, escolios y apéndices conforman un mapa con señalamientos del terreno, rutas recomendadas, caminos sin salida, etcétera. No se debe de confundir el mapa con el terreno, sino que a cada avance por el terreno, se puede verificar el mapa.

Conclusión: principios del lenguaje

Los principios del lenguaje para Spinoza son los siguientes:

1) Lenguaje natural: las palabras son asociaciones entre sonidos e imágenes, que a su vez son efectos sin sus causas, partes de procesos causales. No hay un lenguaje divino y los lenguajes formales también son lenguajes naturales.
2) Convencionalismo: el lenguaje es producto de asociaciones convencionales de los hombres entre sonidos e imágenes. La denotación de las palabras depende de las asociaciones que las personas suelen hacer entre sonidos y cosas.
3) Nominalismo: no hay esencias generales, sino que los términos generales son meras abstracciones producto de la incapacidad de los hombres por retener las diferencias cuando imaginan las cosas.
4) Inadecuación del lenguaje: no expresa la esencia formal de las cosas que refiere.
5) Error en el lenguaje: operación mental en donde la mente afirma que el objeto referido por el lenguaje existe tal cual.
6) Supresión del error: por una parte, hacer una genealogía del lenguaje para identificar las causas de sus asociaciones; por otra parte, relacionar las palabras con ideas adecuadas a través del método geométrico, esto es, con

esencias formales y nociones comunes que posibiliten la deducción de ideas adecuadas.

7) Rechazo de una teoría semántica de la verdad: las palabras no tienen un vínculo directo con la verdad, sino que esta es producto del solo entendimiento.

La teoría del conocimiento de Spinoza muestra que la potencia de pensar de la mente es capaz de imaginar a la vez cierto número de imágenes sin ser desbordada. Es común pensar que el racionalismo, el convencionalismo y el nominalismo extremos de Spinoza rechazan el lenguaje del conocimiento filosófico. Mientras que los filósofos contemporáneos como Leibniz consideran el lenguaje como una de las principales cuestiones filosóficas a estudiar, Spinoza lo considera parte del primer género de conocimiento.[95]

Para Spinoza, una asociación de imágenes es un efecto sin causas, y con el único uso de su imaginación, una mente humana no puede conocer las propiedades intrínsecas de las cosas. Solo conocerá las características externas de las cosas a medida que las experimente. Es importante recordar que el método geométrico toma definiciones que se refieren a las esencias formales de las cosas para deducir sus verdaderas propiedades y efectos. En cambio, las definiciones derivadas de la abstracción realizada por la imaginación, serán definiciones infructuosas, que no sirven para comprender las propiedades ni los efectos de las cosas.

Cabe decir que hay un problema que puede derivarse de la lectura sobre el lenguaje realizada en este capítulo. Se trata de la certeza de que la mente hace inferencias o demostraciones verdaderas, y no solo asociaciones impuestas a través de un argumento de autoridad. Ejemplos del uso spinozano del argumento de la autoridad son sus analogías entre geometría y metafísica, donde Spinoza dice que de la misma manera en que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos,[96] la entidad metafísica X tam-

[95] *Cf.* Olga Pombo, *op. cit.*, pp. 149 ss.
[96] E2p49e, E4p57e.

bién es evidente por sí misma. Lo que debe demostrar Spinoza es la realidad y propiedades de esa entidad X a través de sus elementos constitutivos, de manera que la mente pueda deducir sus propiedades y, por tanto, tener certeza filosófica de la corrección de su deducción. Los siguientes capítulos intentarán solucionar esto.

5
Ingenio, afectos y proyección en Dios

@

> [C]uanto mejor conocemos el genio e ingenio de alguien, mejor podemos explicar sus palabras.
>
> Spinoza, TTP, VII, p. 102.

Conocer a los hombres singulares

Hasta ahora se ha podido comprender mejor el concepto de naturaleza humana propuesta por Spinoza, así como su capacidad para representarse cuerpos externos y conformar un lenguaje para comunicar sus ideas. Empero, la sola idea adecuada de la naturaleza humana no permite comprender la singularidad de un hombre, por ejemplo, la singularidad de Moisés y de Josué, de manera que se les pueda identificar y distinguir. Para ello hace falta conocer las causas próximas de la actualización de la esencia de cada uno y, con ello, poder deducir sus pensamientos y acciones. Empero, ya se dijo que conocer completamente eso es conocer la *Facies*, y ningún hombre tiene un conocimiento completo de ella, sino sólo parcelas de los individuos que la componen; y, en particular, los mismos hombres y los individuos que los afectan. Aun así, la misma obra ética y política del neerlandés prueba que él no quiere permane-

cer en un plano abstracto de nociones comunes y leyes naturales, sino que está interesado en comprender las cosas singulares que existen temporalmente. Entonces, ¿cómo se puede conocer la causa próxima de hombres históricos? La teoría del deseo da la clave: el deseo de un hombre no es otra cosa que la afirmación particular de su PMR a través de la colaboración con otros cuerpos e ideas que le asisten en esa afirmación. El deseo implica las ideas adecuadas e inadecuadas que han dirigido su esfuerzo por existir temporalmente, por lo que aclaran las creencias, intenciones y motivaciones que mueven a las personas. Pero, ¿cómo se podrá conocer los deseos de Moisés o de Josué? La respuesta de Spinoza sigue a Mateo: conocemos a los hombres por sus frutos.[1] Así, será posible conocer la mente de Moisés y de Josué o de cualquier hombre a través del estudio de sus obras. Y el método adecuado para hacerlo será uno hermenéutico, que precisamente interprete los textos que relatan sus pensamientos y acciones. Por ello, será fundamental aclarar cómo trabaja dicho método. Esto es acorde con la concepción spinozana de que el conocimiento adecuado es uno de causas.

El tiempo como afecto o la circularidad del tiempo

Es importante recordar que la existencia temporal del hombre es su mismo esfuerzo por conservar su ser:[2] mientras que el cuerpo se esfuerza por actualizar su PMR, su mente se esfuerza por pensar a su cuerpo, las ideas de los cuerpos que lo afectan y las ideas de sus ideas, aunque estas pueden ser adecuadas o inadecuadas. Las ideas de las causas eficientes de la visión del sol y del lenguaje son ideas adecuadas, mientras que la sola percepción visual del sol o las ideas que evocan las palabras sueltas son ideas inade-

[1] *Mateo* 7:16.
[2] *Vid. supra*, pp. 94-98.

cuadas. Para Spinoza, el hombre no es indiferente a las ideas que piensa, pues estas ideas conservan u obstaculizan su existencia o, lo que es lo mismo, la actualización de su esencia. Si se trata de un hombre acostumbrado a vivir en una región tropical, se alegrará de ver el sol; en cambio, se entristeceré si pasa el invierno en un lugar en donde no sale el sol. La alegría es el aumento de poder de actuar y de pensar, mientras que la tristeza es la disminución de ese poder.[3] A partir de que las afecciones de cuerpos externos sobre el cuerpo humano expresan más la naturaleza humana que la de los cuerpos externos, esas afecciones aumentan o disminuyen la potencia de actuar del cuerpo humano. Por ello, esas afecciones son afectos del cuerpo humano. De manera paralela a la asociación de imágenes puesta por E2p18,[4] Spinoza establecerá que "Si la mente ha sido afectada una vez por dos afectos simultáneamente, cuando más tarde sea afectada por uno de ellos será afectada también por el otro".[5] En cuanto se considera que las afecciones corporales son afectos, cuando dos afectos afectan a la vez a un hombre, este los recordará juntos en un futuro, cuando sea afectada nuevamente por uno de ellos. Spinoza pone esta regla en los siguientes términos: "En virtud solo de que imaginamos que una cosa tiene algo similar a un objeto que suele afectar a la mente de alegría o de tristeza, aun cuando eso en que aquella cosa es similar a ese objeto no sea la causa eficiente de esos afectos, no obstante la amaremos u odiaremos".[6] Esta proposición recurre a la dimensión afectiva de la memoria: la semejanza percibida por la mente no es una cualidad oculta ni una relación ontológica entre las cosas, sino una cercanía afectiva, entre afectos. El neerlandés extiende el proceso de la memoria a los afectos. La memoria no solo enlaza imágenes que afectan al cuerpo sincrónica o diacrónicamente, sino que también enlaza por medio de la similitud entre

[3] E3p11, E3p11e.
[4] *Vid. supra*, pp. 156-58.
[5] E3p14.
[6] E3p16.

sus afectos. La imaginación no percibe la naturaleza de las cosas ni sus causas eficientes –pues esto solo lo percibe el entendimiento–, sino que percibe las cosas en relación con el conato del cuerpo y de la mente. Así, las afecciones constantes determinan las semejanzas (*similis*) que identificará cada hombre. Y las afecciones frecuentes forman el particular ingenio de cada hombre. De manera que el particular ingenio de un hombre dirige la simpatía (*Sympathiâ*)[7] o propensión natural (*Propensio*)[8] que él siente por las cosas que se asemejan a otras que desea. Asimismo, dirige la antipatía (*Antipathiâ*)[9] o aversión natural (*Aversio*)[10] por las cosas que se asemejan a aquellas que odia.

A partir de que el deseo, la alegría y la tristeza son los afectos primarios, el neerlandés sostendrá lo siguiente: "nosotros por nada nos esforzamos, nada queremos, ni apetecemos, ni deseamos, porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos de algo que es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, lo apetecemos y lo deseamos".[11] Esto no se trata de un relativismo moral que rechace normas morales universales y que avalara valores y juicios desde los particulares deseos, apetitos y voliciones de cada persona. El capítulo anterior mostró en qué sentido Spinoza defenderá valores universales. Pero lo que muestra este pasaje es que el hombre valora las cosas a partir de su propio afecto, que bien puede ser dirigido por ideas adecuadas o inadecuadas. Esta valoración la ejemplifican tres pasiones que suelen atormentar al hombre: la avaricia, la envidia y la ambición. Antes de estudiar estas tres pasiones y la manera en que determinan el conocimiento, es importante aclarar la concepción spinozana del tiempo, pues esta explica la percepción de los objetos de objetos de deseo en un futuro o en un pasado.

[7] E3p15e.
[8] E3Adef8.
[9] E3p15e.
[10] E3Adef9.
[11] E3p9e.

Spinoza no piensa el tiempo como una entidad absoluta e independiente de los cuerpos, sino como la imagen resultante de la comparación de movimientos entre cuerpos. En particular, se trata de la relación de regularidad de afecciones que le suceden a un cuerpo. A partir del principio de asociación de imágenes expuesto en E2p18,[12] Spinoza explica en el escolio de la proposición 44 del segundo libro por qué contemplar las cosas como temporales es contemplarlas como una regularidad contingente. El escolio sostiene que:

> [N]adie duda de que [...]imaginamos el tiempo, a saber, en virtud de que imaginamos que los cuerpos se mueven más lentamente, más rápidamente o con igual celeridad unos que otros. Supongamos, pues, a un niño que haya visto ayer por la mañana temprano, por primera vez, a Pedro; después, al mediodía, a Pablo; por la tarde a Simón; y hoy otra vez, por la mañana, a Pedro. En virtud de la proposición 18 de esta parte es patente que, en cuanto vea la luz de la mañana, imaginará que el sol recorre la misma parte del cielo que le vio recorrer en el día anterior, o sea, [imaginará] un día entero, y simultáneamente [imaginará] con la mañana a Pedro, con el mediodía a Pablo, y con la tarde a Simón; esto es, imaginará la existencia de Pablo y de Simón en relación con un tiempo futuro. Y al contrario, si ve a Simón por la tarde, relacionará a Pedro y a Pablo con un tiempo pretérito, a saber, imaginándolos a la vez que el pasado. Y lo hará de manera tanto más constante cuanto más a menudo les haya visto en este mismo orden.[13]

Este ejemplo muestra una concepción circular del tiempo en Spinoza. Por una parte, el principio de asociación de imágenes funciona tanto sincrónica como diacrónicamente;[14] es decir, trabaja tanto para aquellas imágenes que se dan al mismo tiempo, como para aquellas imágenes que se suceden unas a otras. Por otra parte, las imágenes de un tiempo pasado y de un tiempo futuro implican tanto una

[12] *Vid. supra*, capítulo 4, pp. 156-58.
[13] E2p44c1e.
[14] E2p18.

regularidad fija de afecciones como una regularidad variable de afecciones. En este ejemplo, la regularidad fija de afecciones es el transcurso del sol durante el día y servirá como marco de referencia repetitivo para ordenar los distintos encuentros o afecciones de la persona. Por ejemplo, la repetición día tras día de las imágenes del amanecer, del mediodía y del ocaso, esto es, imágenes que resultan de la relación entre el horizonte y distintas posiciones del sol. En cambio, aquí la regularidad variable de afecciones es el orden de tres afecciones o encuentros, a saber, Pedro-Pablo-Simón. Si el sujeto es afectado por el primero, imaginará que estarán presentes las afecciones del segundo y del tercero, pero sin rechazar su existencia; y esto es lo que significa imaginar cosas en un tiempo futuro. En cambio, si el sujeto es afectado por el segundo, imaginará que el encuentro con Pablo fue una afección pasada y que el encuentro con Simón será una afección futura; es decir, imaginará al primero en un tiempo pasado y al tercero en un tiempo futuro. Por su parte, si el sujeto es afectado por el tercero, imaginará al primero y al segundo en un tiempo pasado.

Estos encuentros son imágenes y no ideas adecuadas porque son ideas de efectos sin sus causas. La diferencia entre la perspectiva contingente del tiempo y la perspectiva necesaria de la eternidad se encuentra en que la contingente no tiene las causas verdaderas de la regularidad, por lo que implica siempre duda sobre el proceso y lo que sucede. En cambio, la perspectiva necesaria implica tener las verdaderas causas de la regularidad, por lo que se tiene certeza filosófica sobre el resultado. Empero, el hombre guarda en su memoria la relación de imágenes conforme le afectaron y cree que ese orden se seguirá repitiendo y acomodará las imágenes de los objetos en orden a un pasado o un futuro según las relaciones de las series de eventos.

Pero claramente puede suceder que se rompa la seriación con la que ha sido afectado el sujeto. Por ello Spinoza continúa E4p44c1e:

> Mas si ocurre alguna vez que otra tarde vea, en el lugar de Simón, a Jacobo, entonces a la mañana siguiente imaginará, con la tarde, ya a Simón, ya a Jacobo, mas no a ambos simultáneamente. Pues se supone que por la tarde ha visto a uno solo de ellos y no a ambos simultáneamente. Así pues, su imaginación fluctuará, y cuando [imagine] las tardes futuras imaginará con ellas ya a este, ya a aquel. Esto es, contemplará el futuro de uno y otro como contingente, no como cierto. Y esta fluctuación de la imaginación será la misma si la imaginación considera cosas que contemplamos del mismo modo en relación con el tiempo pasado o con el presente. Y en consecuencia, imaginaremos como contingentes las cosas referidas tanto al tiempo presente como al pasado o al futuro.[15]

Spinoza llama fluctuación de la imaginación a la duda epistemológica,[16] esto es, a la ausencia de certeza dada por la contingencia de las imágenes. Estas imágenes de temporalidad hacia el pasado o el futuro son contingentes porque no ofrecen un conocimiento por las causas sino solo se trata de efectos relacionados entre sí según el orden de la imaginación y su relación con el marco de referencia fijo. A partir de ello, la diferencia entre la imagen de un tiempo pasado y la imagen de un tiempo futuro radica en que, dentro de la serie de afecciones relacionadas sincrónica y diacrónicamente, se considera sólo el día en cuestión y se piensa a partir de la posición en la serie. Así, pensará como cosas de un tiempo pasado a aquellas que se localicen en posiciones anteriores a él en la serie. Por su parte, pensará como cosas de un tiempo futuro a aquellas que se localicen en posiciones posteriores a él en la serie. Hay idea de posibilidad, pero no hay certeza de la cosa. La imagen de la cosa como presente es la versión imaginativa de la certeza filosófica.

E3p18 y E3p18d sostienen que una imagen, considerada en sí sola, siempre afecta a un hombre con la misma fuerza. Esto se debe a que la imagen de una cosa externa es la afirmación de la afección corporal causada por esa cosa. Enton-

[15] E2p44c1e.
[16] E3p17e, E3p18e1, E3p23e, E3p31, E3p35e, E3p50e, E3p59e, E3Adef44, E3Adef48, E5p10e.

ces no se considera otras afecciones asociadas sincrónica o diacrónicamente, sino solo la misma constitución del cuerpo o afecto que produce esa afección y su afirmación o imagen. Tampoco considera afectos que rechazan la existencia de la cosa afectante.[17] De ahí que, en cuanto solo se atiende a la manera en que la imagen de una cosa afecta al hombre sin importar el tiempo pasado, presente o futuro en que se da tal cosa, lo afecta con la misma alegría o tristeza. Cabe decir que E3p18e2 define los afectos de la esperanza y el miedo. Estos afectos son muy relevantes para la ética y la política spinozanas porque se trata de afectos de alegría o tristeza, respectivamente, que surgen porque el hombre piensa en la imagen de una cosa futura, de cuyo resultado duda;[18] es decir, no sabe si sucederá o no esa cosa.

Ahora, Spinoza sostiene en los E4def6 que ha explicado en E3p18 y E3p18e qué entiende por afecto hacía una cosa futura, presente y pasada. Y explica a continuación:

> [N]o podemos imaginar distintamente, sino hasta un cierto límite, tanto la distancia temporal como la espacial. Esto es, que de la misma manera que a todos los objetos que distan de nosotros más de doscientos pies, o cuya distancia del lugar en que estamos supera aquella que imaginamos distintamente, los solemos imaginar a igual distancia de nosotros, como si estuviesen en el mismo plano, así también a los objetos cuyo tiempo de existencia imaginamos separado del presente por un intervalo más largo que el que solemos imaginar distintamente, a todos ellos los imaginamos a igual distancia respecto del presente y los referimos como a un solo momento del tiempo.[19]

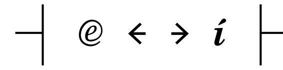
Antes se estudió este pasaje en relación con la percepción visual del sol.[20] Esta analogía entre la concepción espacial y la concepción temporal parece equivocada. En cuanto al espacio, a partir de la dióptrica cartesiana, Spinoza plantea que a doscientos pies el observador encuentra

[17] E3p18e1.
[18] E4p18e2.
[19] E4def6ex.
[20] *Vid. supra*, capítulo 3, p. 130.

un límite por las leyes ópticas y no puede distinguir la distancia de objetos después de este límite. Pero no parece que suceda esto con el tiempo: mientras que los cuerpos vistos afectan a los ojos porque están sincrónicamente junto o frente a los ojos, el tiempo lo se experimenta diacrónicamente; es decir, ahora mismo no existen temporalmente cosas que existirán en el futuro. Como muestran los afectos de esperanza y miedo, estos afectos implican la duda o fluctuación de certeza por no saber si existirán o no.

Aquí surge un problema: ¿cómo es posible que se encuentren en el mismo nivel algo que afectó a un hombre y algo que todavía no lo afecta, en cuanto que lo primero ya lo experimentó y lo segundo todavía no lo ha experimentarlo? Claramente no es lo mismo pensar en lo primero y pensar en lo segundo. Puede ayudar un ejemplo: un hombre que piensa en una ciudad que nunca he visitado pero que visitará en tiempo futuro. A esto se podría contestar que este hombre no piensa en la experiencia de la ciudad como tal, pues todavía no la conoce; sino en imágenes suyas como grabados, fotografías o videos que ha visto y relatos que ha escuchado de otras personas. Cabe decir que Spinoza no considera de manera particular este problema, sino que responde a posibles objeciones con que, por lo general, la contemplación de las cosas no se da de manera aislada, sino acompañada de muchas otras imágenes que ponen o quitan la existencia de esas cosas, de manera que hay fluctuación y duda acerca de su propio acontecer;[21] y esta duda sólo termina en cuanto los hombres se cercioran del resultado de la cosa. Spinoza habla del "resultado de la cosa" porque se trata del resultado del deseo: el hombre puede conseguir aquella cosa o no, si tuvo la alegría que buscaba o evitó la tristeza que temía. Empero, esta respuesta presupone que la imagen de la cosa es la misma y lo que se agrega no es un cambio a aquella imagen, sino otra imagen que se relaciona con esta. En este sentido, no hay claridad acerca del pasado o del futuro. La misma concepción circular del tiempo posi-

[21] E3p18e1.

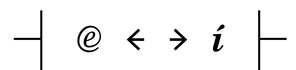


bilita esta concepción: así como un hombre no puede decir una palabra sin recordarla, tampoco puede pensar en algo futuro sin que eso lo haya afectado de alguna manera en el pasado. En este sentido, no se puede tener una imagen de futuro de algo que nunca lo ha afectado.

Avaricia, envidia y ambición

Muchas personas perciben la riqueza como el mayor bien, pues aparenta ser la síntesis de todos los demás bienes, como los placeres o los honores. Spinoza llama "avaro" a quien se ha conservado por medio de la acumulación de la riqueza.[22] El avaro percibe todo a su alrededor relacionado con la acumulación de dinero, e imagina que la acumulación aumenta su poder de pensar y de actuar, mientras que la disminución de su dinero obstaculiza sus poderes. El avaro imagina que su ser es la acumulación de dinero, por lo que confunde su ser con el acopio de dinero. Aquí juega un papel fundamental la imaginación, pues, en cuanto su mente imagina la acumulación del dinero, afirma su existencia por medio de ese objeto. Como sostiene E3p9e, el avaro llega al extremo de solo apetecer la acumulación del dinero y actúa para aumentarlo, conservarlo y no gastarlo ni siquiera en sí mismo, pues imagina que todo gasto es la pérdida de su propio ser. Con ello, el avaro pone en peligro su propia vida, aunque no se da cuenta de hacerlo. Su confusión con la acumulación de dinero es una idea inadecuada de sí mismo, de modo que su esclavitud es su mismo deseo guiado por una idea inadecuada. Esta persona desea todo cuanto le representa la acumulación de su riqueza, a la vez que odia toda dilapidación del dinero, aunque no sea suyo. El dinero es el medio por antonomasia, pero nunca un fin en sí mismo. Se daña a sí mismo directamente, porque no usa el dinero para conservar su verdadero ser, al grado de dejar de comer y de cuidar su propia vida.

[22] E3p39e, E3p65e, E3Apdef47, E3Apdef48, E4p44e, E4Apc28, E4Apc29.



La pasión de la avaricia muestra que los deseos humanos expresan una doble matriz: por una parte, indican qué es lo que ha conservado al hombre y, por otra parte, indican quién cree que es. Es decir, indica que sus deseos no surgen por capricho (*ad libitum*) ni tampoco de la nada (*ex nihilo*), sino que son producto de su biografía personal. Asimismo, sus deseos indican quién cree que es. Así, su identidad tampoco es algo que se pueda poner o quitar a voluntad, sino algo que ha construido a lo largo de su vida, algo que tiene una inercia difícil de cambiar.

Para Spinoza, el envidioso sufre la peor pasión que puede sentir un hombre, pues el envidioso se alegra de la desgracia ajena y, a la vez, se entristece por el bien ajeno.[23] El envidioso se ha acostumbrado a conservarse por medio del mal ajeno, de manera que imagina que los bienes ajenos obstaculizan su ser, mientras que los males ajenos, lo fomentan. El envidioso llega al extremo de solo apetecer el mal ajeno y, por tanto, odia a los demás hombres, al grado de buscar dañarlos, obstaculizar sus alegrías y aumentar sus tristezas. Con esto, también pone en peligro su propia vida, pues es una pasión contradictoria, una especie de suicidio, pues se dirige en contra de los hombres y él mismo nunca deja de ser un hombre. Por esto, el neerlandés considera que la envidia es la pasión más nociva, ya no solo para el envidioso, sino también para los hombres que se encuentran bajo el poder del envidioso.

Spinoza llama "satisfacción de sí mismo" (*acquiescientia in se ipso*) a la alegría en quien se representa a sí mismo como causa de su aumento de poder.[24] Se trata de una doble alegría pues hay un doble aumento de poder: él mismo causa un primer aumento de su poder de actuar y de pensar; y hay otro aumento al representarse a sí mismo como causa del primer aumento. Por ser una doble alegría, la satisfacción de sí mismo es la mayor alegría que puede alcanzar una persona. Pero la satisfacción de sí mismo no

[23] Eep24e, E3p32e, E3p35, E3p39e, E3p55e, E3Apdef23, E4p45c2, E4p57e, E4p58e, E4p73e, E4Apc31.
[24] E3p30e.

implica que, de hecho, la persona haya sido la única causa del efecto que produce la alegría. Bien puede deberse a ideas inadecuadas y no a ideas adecuadas. De ahí que el ser humano, en su afán por adquirir alegrías, busque esta satisfacción consigo mismo por los medios más tristes. Por ejemplo, el avaro se sentirá satisfecho consigo mismo cuando haga un negocio que le deje mucho dinero, a diferencia de simplemente heredar el dinero; o el envidioso se sentirá se sentirá satisfecho consigo mismo cuando él dañe a otras personas, en lugar de cuando sólo percibe que les fue mal a esas personas por causas ajenas a sí mismo. Pero estas alegrías son realmente muy impotentes y pobres si las comparamos a quien se siente satisfecho consigo mismo porque ayudó a la vida de otras personas. El avaro y el envidioso sólo ayudarán si consiguen más dinero o más daño, respectivamente. De modo que estos deseos no dejan de ser círculos viciosos, en donde la muerte impera sobre la vida.

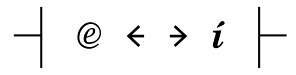
Por su parte, Spinoza llama "ambición" al "esfuerzo por hacer algo, y también por omitirlo, a causa solo de complacer a los hombres, [...] sobre todo cuando nos esforzamos por complacer al vulgo con tanto celo que hacemos u omitimos ciertas cosas en daño nuestro o de otros [...]".[25] ¿Cómo es posible que el deseo de agradar a las personas pueda causar daño? Esta pasión es un deseo muy poderoso porque es guiado por la imagen de sentirse satisfecho consigo mismo; una imagen que duplica la alegría. Spinoza considera que el hombre tiende a imitar los afectos que ve en sus semejantes, pues se trata de imágenes de lo que cree que los conserva y, por tanto, tiende a adoptar esas imágenes como medios de conservación también para sí. Es decir, si ve que sus semejantes aman el dinero, odian a otra persona o desean lo que sea, el hombre tenderá a imitar esas pasiones. Cualquier pasión –por contradictoria y absurda que sea– será mucho más fuerte si es deseada colectivamente, pues, quienes la desean, imaginan que obtendrán grandes alegrías. Una pasión es más fuerte en cuanto promete una ma-

[25] E3p29e, p. 171.

yor alegría, aunque realmente no la otorgue. Es una especie de ilusión, como percibir al sol como un pequeño disco a doscientos pies de distancia. A su vez, un objeto que todo el mundo desprecia, entristecerá a quien lo desea. Por lo tanto, no será extraño que la gente prefiera pasiones colectivas sobre pasiones aisladas, que nadie más tiene. De aquí que Spinoza encuentre la siguiente regla: "cada cual se esfuerza cuanto puede por que todos amen lo que él ama y por que todos odien lo que él odia [...]".[26] Según esta tendencia, cada uno desea[27] que los demás imiten sus deseos para que estos sean más fuertes y, por tanto, se consiga una mayor alegría. Empero, continúa Spinoza: "Este esfuerzo por hacer que todos aprueben lo que uno mismo ama u odia es en realidad *ambición* [...]. Y así, vemos que cada cual apetece por naturaleza que los demás vivan según su ingenio propio. Y como todos apetecen lo mismo, se estorban mutuamente. Y como todos quieren ser alabados o amados por todos, se odian mutuamente".[28] El ingenio como idea y afecto disponen a la mente para percibir ciertas cosas y variar su potencia en función de esas percepciones.

Debido al gran poder de los afectos de la satisfacción de sí mismo y del aprecio de los demás para aumentar la potencia, "es la gloria, entonces, lo que nos guía en un grado máximo y apenas podemos soportar una vida de oprobio".[29] El ambicioso llega al extremo de sólo apetecer la acumulación de honores y actúa en contra de lo que imagina que los disminuirán. Su peor temor es el oprobio, el rechazo social y la pérdida de todo honor, porque estos implicarían directamente el odio, la insatisfacción y el rechazo social. El ambicioso difícilmente trocaría la insatisfacción en satisfacción. Ante este temor, el ambicioso pone en peligro su vida,

[26] E3p31c.
[27] Como este corolario se apoya en la E3p31, en donde incluye al deseo entre los afectos de la imitación y repulsión afectiva, el esfuerzo descrito en el corolario se refiere a los tres afectos primarios; la relevancia de ello radica en que, como todos los afectos derivan de estos tres, el esfuerzo se refiere a todos los afectos que tiene el hombre.
[28] E3p31e.
[29] E4p52e.



aunque no se percate de hacerlo: no se espera a recibir los honores y prefiere presionar a las personas a su alrededor para obtenerlo, al grado de lastimarlas o salir lastimado. Así, confunde su ser con la acumulación de honores, que no es sino una imagen análoga a la percepción del sol como un disco, un efecto sin su causa. Por ello, su deseo es guiado por una idea inadecuada de sí mismo.

Las pasiones de la avaricia, la envidia y la ambición muestran que un hombre guiado solo por su imaginación no podrá tener una idea adecuada de sí mismo ni de la naturaleza humana. Más bien, obtiene una identidad a través de los objetos de sus pasiones. Empero, en cuanto esos objetos no expresan la naturaleza humana, el hombre imaginativo permanece errante por no conocerse realmente a sí mismo. A pesar de ello, el hombre tiende a ser ambicioso porque esta pasión le ofrece una identidad más clara que las otras dos pasiones. Esto se debe a que la ambición le indica al hombre qué conservar, a qué dedicar sus esfuerzos, a saber, en el aprecio de las personas que él aprecia y valora. El ambicioso identifica su ser con el reconocimiento que recibirá de parte de los hombres que él apreció; es decir, confunde su identidad con la mirada de quienes él aprecia. Esto se debe a que, al ser apreciado por esos hombres, imitará sus deseos y afectos, en tanto que confía en que estos también le darán alegría y evitarán la tristeza.

Superstición y genealogía de un Dios antropomórfico

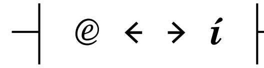
La percepción de las causas finales y las nociones de bien y de mal que se derivan de ella solo implican la utilidad o el daño que las cosas proveen al hombre, mas no el origen ni la razón de estos medios. Por lo tanto, quienes perciben la naturaleza exclusivamente por medio de causas finales no encontrarán en las mismas cosas nada que les explique por qué fueron hechas para serles útiles. Esta ausencia en

la percepción conlleva la desvalorización de la naturaleza porque, a la vez que se considera que esta no es otra cosa que el conjunto de útiles, se la imagina incapaz de producirlos. Es decir, la reflexión sobre la idea de causas finales concluye la ilusión de una naturaleza impotente. Los hombres ignorantes no perciben la potencia de la misma naturaleza y, por ello, creen que las cosas naturales son impotentes. Su pregunta por las causas finales de las cosas naturales no es satisfecha por las cosas naturales, pues solo las perciben como medios, no como cosas en sí mismas. Entonces, estos hombres:

> [S]aben que esos medios han sido encontrados, mas no dispuestos por ellos, han tenido así una causa para creer que hay algún otro que ha preparado esos medios para que ellos los usen. Pues después de haber considerado las cosas como medios no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas, sino que han debido concluir, a partir de los medios que ellos mismos suelen prepararse, que se da algún o algunos rectores de la naturaleza, provistos de una libertad humana, que han cuidado de todo y que todo lo han hecho para su uso. Y puesto que nunca habían oído nada acerca del ingenio de aquellos, debieron juzgar de él a partir del suyo propio, y así han sostenido que los dioses lo dirigen todo para uso del hombre, para así cautivar a los hombres y ser tenidos por ellos en el más alto honor.[30]

El hombre que guía su vida por su idea en causas finales, considera que las cosas naturales son impotentes y que solo son medios para él. Si las cosas naturales son medios, entonces ellas no pudieron causarse a sí mismas, sino que alguien debió de haberlas producido. Si él encuentra los medios, pero no los ha producido, entonces piensa que hay alguno o algunos que los han producido, uno o varios rectores de la naturaleza, a los que identifica como un dios o varios dioses. Debido a que el hombre siempre piensa desde su conato, estos hombres quieren conocer las causas finales de las cosas para que les beneficien. Por tanto, quieren sa-

[30] E1Ap.



ber cómo usar a esos dioses que dirigen la naturaleza. Dado que el ingenio es la fuente de los pensamientos y acciones de los hombres, proyectan su propio ingenio sobre la ilusión de aquellos dioses; es decir, les atribuyen a los dioses las mismas ilusiones que se atribuye a sí mismo, solo que en un grado superlativo. La ambición es el afecto que tiene más poder sobre estos hombres, por lo que concluyen que los dioses tienen libre albedrío, crean y dirigen las cosas naturales para que los hombres los adoren por medio de honores y los glorifiquen. Esto se debe a que el hombre se esforzará por contemplar como presente cuanto imagina que le producirá alegría y, por tanto, se esforzará para que exista.[31] Cabe recordar que para Spinoza Dios es inmanente a todo cuanto existe, tanto en esencia como en existencia temporal. Por ello, es importante subrayar que el pensamiento en uno o varios rectores de la naturaleza es una ilusión porque supone la separación trascendente entre el rector y su creación: mientras que el primero es muy poderoso, la segunda es impotente. Según el ingenio de estos hombres, existen dos poderes, el de la naturaleza y el de sus rectores, y estos hacen lo que se les antoja con aquella y la disponen como les conviene.[32]

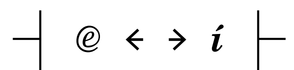
Al hombre nada le causa mayor contento de sí que percibirse como causa de sí mismo con mayor claridad que las demás cosas y los hombres ignorantes no encuentran mayor satisfacción que en la gloria.[33] Quienes distinguen la naturaleza y sus rectores, proyectan su propio ingenio[34] y consi-

[31] E2p17, E2p17c, E3p9e, E3p11e, E3p12, E3p28.

[32] La tradición judeo-cristiana tiene una perspectiva similar a la platónica y la funda en la diferencia entre Dios creador y naturaleza creada *ex nihilo*: la naturaleza fue creada por Dios de la nada y es distinta al alma humana, que es más próxima a Dios. Ver Sylvain Zac, *L'ideé de vie dans la philosophie de Spinoza*, p. 80.

[33] Spinoza no recurre al contento de sí en el Apéndice al primer libro de la Ética para explicar el proceso de la ilusión antropomórfica de Dios. Empero, lo consideramos imprescindible para explicarlo, además de que Spinoza anuncia al comenzar el Apéndice que no demostrará todo por la naturaleza humana, demostración que estamos reconstruyendo ahora.

[34] A pesar de las críticas que Giambattista Vico (1668-1744) dirige a Spinoza por seguir el método geométrico en su estudio de las religiones y de las sociedades, este principio spinozano será muy importante para el filósofo napolitano pues



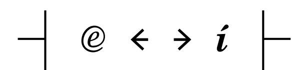
deran que esos rectores, por su libre albedrío, crearon las cosas para utilidad, disfrute y conservación de los hombres con la finalidad de que estos queden agradecidos hacia ellos. Creen que los dioses recompensan con bienes a quienes los alaban y honran. No obstante las respuestas del ingenio, estas sólo han desplazado el afecto de ansiedad, mas no lo han eliminado: si bien la ansiedad del hombre por conocer las causas finales de las cosas aminora cuando se imagina ser él esa causa final, esta ilusión desplaza la respuesta ahora a los rectores de la naturaleza. En cuanto esta es una nueva ilusión, la ansiedad cobra una nueva fuente en conocer los mejores medios para dar honores y gloria a los dioses y ganarse su favor. De esta ansiedad, continúa Spinoza:

> De donde resulta que todos, según su ingenio, hayan excogitado diversos modos de rendir culto a Dios para que Dios los prefiriese sobre los demás y dirigiese toda la naturaleza al uso de su ciego deseo y su insaciable avaricia. Y así, este prejuicio se ha trocado en superstición y ha echado raíces profundas en las mentes, lo que ha sido la causa de que cada cual se haya esforzado al máximo por entender y explicar las causas finales de todas las cosas.[35]

Cabe decir que Spinoza hace un cambio casi imperceptible entre hablar de dioses o rectores de la naturaleza en

considera que, cuando la mente humana ignora las cosas, hace de sí misma la regla del universo (*Ciencia Nueva* §120), a la vez que cuando no se puede hacer una idea de las cosas lejanas y desconocidas, las considera desde las cosas que le son cercanas y conocidas (*op. cit.*, §122). A partir de ello, cuando los hombres ignoran las causas naturales de los fenómenos, les otorgan su propia naturaleza y dice, por ejemplo, que el imán está enamorado del hierro (*op. cit.*, §180). De esto concluye que los hombres no forman los dioses de manera caprichosa. Por ejemplo, la imagen de "Júpiter fulminante" es el primer universal fantástico, el primer mito divino y la fuente de la lengua, religión e instituciones de los gentiles (*op. cit.*, §379), porque esos hombres proyectan su naturaleza sobre el mundo: después del diluvio universal, los truenos espantosos impresionaron a los primeros hombres y le atribuyeron como causa su propia naturaleza, que era: "una potente fortaleza física que manifestaban sus violentísimas pasiones aullando y rugiendo, por ello imaginaron que el cielo era un gran cuerpo animado, que por su aspecto llamaron Júpiter […], que mediante el silbido de los rayos y el fragor de los truenos quisiera decirles alguna cosa […]" (*op. cit.*, §377). El silbido es el primer pensamiento de los gentiles: Ζεύς para los griegos, *Ious* para los latinos (*op. cit.*, §447). Ver A. Pons, "'*Verum Factum*' et sagesse poétique chez Vico".

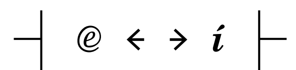
[35] A1Ap.



plural, y luego a hablar de un solo Dios en singular. No aclara la diferencia entre la creencia politeísta y la monoteísta en este plano de la proyección del ingenio ignorante. Aplicaría por igual tanto al politeísmo como al monoteísmo. El creyente en causas finales no solo busca dar honores y glorificar a Dios como agradecimiento por los favores recibidos –por ejemplo, la misma vida y situación en que vive–, sino que, por avaricia y envidia, desea bienes para sí y males para sus enemigos. Es decir, desear domar al rector de la naturaleza para disponer a su antojo de cualquiera de sus bienes o útiles, por lo que este afecto conduce la interminable búsqueda de la mejor forma de rendirle culto. Este culto es una superstición, es decir, un falso orden causal. Para Spinoza, Dios no actúa por causas finales ni tiene un cuerpo cuya potencia varíe para tener afectos, es decir, no es ambicioso, ni envidioso ni tampoco un administrador de bienes que estaría a la espera de que llegue el mejor postor para dirigir la fortuna en su beneficio. Por ello es una ilusión pensar que el culto a Dios puede causarle simpatía o antipatía. La superstición es un círculo vicioso y una especie de delirio. El supersticioso no duda de la verdad de la causalidad final, que es avalada por la esperanza de un beneficio y el miedo a no conseguirlo, sino de la determinada causa final que se imagina, por lo que la avaricia y la envidia siempre serán insaciables, ciegas y estériles. Por ello, cuando el culto no da fruto, el ignorante ensayará una nueva forma de culto que no lo haya desilusionado antes,[36] pues es forzado tanto por la ignorancia de la inexistencia de las causas finales como por el ciego deseo de disfrutar sin límites de todos los bienes.

Conforme los hombres desean bienes inciertos para conservarse, sus deseos implican el miedo de conseguirlos y

[36] TTP, Praef. Cabe decir que este prefacio busca acallar las supersticiones hacia una idea falsa de Dios, pues se trata del principal obstáculo para la intelección de las tesis del TTP. Ahí Spinoza reutiliza en términos afectivos la duda cartesiana: todo aquello que no es claro y distinto y hace fluctuar el ánimo humano, es mejor considerarlo falso especulativamente y estudiar sus posibles intereses políticos, religiosos y sociales escondidos.



este afecto alimenta su misma superstición. Así, dice el prefacio del TTP:

> [C]onstatamos que los más aferrados a todo tipo de superstición, son los que desean sin medida cosas inciertas; y vemos que todos, muy especialmente cuando se hayan en peligro y no pueden defenderse por sí mismos, imploran el divino auxilio con súplicas y lágrimas de mujerzuelas y dicen que la razón (por ser incapaz de mostrarles un camino seguro hacia el objeto de sus vanos deseos) es ciega y que la sabiduría humana es vana.[37]

La superstición del culto divino es más fuerte en quienes desean cosas inciertas –sea por su avaricia, envidia, ambición o porque su vida está en peligro–, pues han condicionado la conservación de su existencia a cosas que no tienen a la mano. Spinoza pone a Alejandro Magno de ejemplo: este recurrió a adivinos cuando temió que la fortuna ya no le favorecería, pero no cuando vencía en las batallas.[38] Aunque le fuera bien en la batalla, Alejandro no actuaba guiado por la razón sino por su supersticioso ingenio, pues el recurso a los adivinos muestra que no contaba con una ciencia que guiara sus acciones.

La ansiedad y el miedo a morir llevan al supersticioso a considerar nuevos medios, sean súplicas y lágrimas para que el Dios antropomórfico que imagina se compadezca de él. Este supersticioso defiende su ignorancia con su escepti-

[37] TTP, Praef, p. 5. Cabe decir que Fokke Akkerman («Le caractère rhétorique du TTP», p. 384) ha mostrado que el prefacio del TTP está construido según las cinco partes de un discurso retórico: *exordium* (§§1-6, en donde se inscribe este pasaje, que trata la teoría de la superstición), *propositio* (§7-8, muestra la tesis del libro deducida de esa teoría), *narratio* (§9, exposición de las circunstancias que llevaron a Spinoza a redactar el libro), *divisio* (§10-14, resume los argumentos a favor de la *propositio*) y *epilogus* o *peroratio* (§15-16, en donde Spinoza entra en contacto con sus lectores). *Apud* Moreau y Lagrée en Spinoza,*Tractatus Theologicus-Politicus. Traité Théologico-Politique*, p. 697, n. 1.

[38] TTP, Praef, p. 6. Quinto Curcio Rufo, *De rebus gestis Alexandra Magni*, V, 3, 17 y 4, 1; VII, 7, 6-8. Cabe decir que Spinoza tenía este libro en su biblioteca, ver Domínguez, *Biografías de Spinoza*, p. 218. Spinoza busca mostrar en TTP Praef que los supersticiosos que se consideran la causa final de los bienes, en cuanto los consiguen se muestran satisfechos y contentos consigo mismos hasta la soberbia y proyectan su ingenio sobre los demás: a todo el mundo quieren dar consejos. *Cf.* Ramos-Alarcón, "Ontología, imaginación y salvación en la ética de Spinoza".

cismo hacia la razón, pues esta es incapaz de conseguir los objetos de su deseo. Los supersticiosos en lugar de rechazar sus ilusiones, rechazan la razón. Pero esta es la fuente de la ciencia y le enseñaría a conservar su propia naturaleza y le mostraría que Dios no tiene compasión (*Commiseratio*).[39] Spinoza considera que la compasión es la imitación de la tristeza que un hombre imagina en otro hombre. Con el rechazo de la razón, la superstición cae en un círculo vicioso del que difícilmente saldrá, pues no conseguirá los objetos de su deseo y creerá que se debe a que no ha convencido a Dios y requiere probar nuevas supersticiones que le garanticen conseguir el favor divino. Por ello, el supersticioso reconocerá como manifestaciones de la voluntad divina aquellas semejanzas que encuentre su ingenio. Así, continúa el Prefacio: "el más ligero motivo les hace esperar [a los supersticiosos] mayores bienes y temer mayores males. Y así, si, mientras son presa del miedo, les ocurre ver algo que les recuerda un bien o un mal pasado, creen que les augura un porvenir feliz o desgraciado; y, aunque cien veces les engañe, no por eso dejarán de considerarlo como un augurio venturoso y funesto".[40] El ingenio de los supersticiosos es conducido por las fuertes pasiones de esperanza por conseguir un bien incierto o por el miedo a no conseguirlo. Así, cuando los eventos que presencian son similares a sus alegrías, creen que manifiestan el asentimiento divino para que goce de la fortuna. En cambio, cuando se asemejan a tristezas pasadas, creen que manifiestan el rechazo divino.

Aún mayor fuerza tendrán los eventos que su ingenio no reconozca, aquellas manifestaciones que se imagina igual de extraordinarias que la voluntad divina. En este sentido, continúa Spinoza, si los supersticiosos "presencian algo extraordinario, que les llena de admiración, creen que se trata de un prodigio, que indica la ira de los dioses o de la deidad suprema".[41] La admiración es un estado de inactividad de la mente ante la contemplación de una imagen nue-

[39] *Cf.* E3p22e, E3p27e1.
[40] TTP, Praef, p. 5.
[41] *Idem*.

va que dura mientras la mente no sea determinada a pensar otras cosas,[42] pues no tiene imágenes semejantes a la nueva imagen y, por tanto, la piensa sola como si fuera algo singular sin vínculos con el mundo.[43] Cabe decir que, para el neerlandés, la admiración no es un afecto propiamente, pues define la admiración como la imaginación singular y solitaria de una cosa, porque la mente no encuentra conexiones con otras cosas que conoce, por lo que permanece fija en esa imaginación.[44] Como mostró el lenguaje o la asociación de afectos,[45] la mente pasa de la contemplación de una imagen a la contemplación de otra solo cuando antes ha conectado esas imágenes. La admiración de los supersticiosos que presencian algo extraordinario en lugar de la cosa deseada, deviene en consternación,[46] pues lo interpreta como un mensaje del enojo divino hacia ellos. Esta interpretación les lleva a imaginar medios absurdos para conocer los decretos divinos y las respuestas a sus plegarias, pues: "los delirios de la imaginación, los sueños y las necedades infantiles son, según ellos, respuestas divinas; aún más, Dios se opone a los sabios y ha grabado sus decretos, no en la mente, sino en las entrañas de los animales; y son los necios, los locos y las aves los que, por inspiración e instinto divino, los predicen. Tanto hace desvariar el temor a los hombres".[47] Los supersticiosos ignoran que los únicos preceptos divinos que puede conocer están grabados en la mente humana y no son otra cosa que la actualización de la sola esencia del hombre. Su ingenio impotente rechaza la sabiduría humana y busca la sabiduría divina en todo medio percibido sensiblemente, desde las entrañas de los animales, los dichos de los necios y los locos, los vuelos de las aves, etcétera.

Estos ingenios escépticos, supersticiosos, ambiciosos y envidiosos: "Han llamado bien a todo lo que conduce a la

[42] E3Apdef4ex.
[43] E3p52, E3Apdef4.
[44] *Idem*.
[45] E2p18e, *vid. supra*, pp. 156-58.
[46] E3p52e.
[47] TTP, Praef, p. 5.

salud y al culto de Dios. En cambio, a lo que es contrario a esto lo han llamado mal".[48] Definen de manera imaginativa los conceptos de bien y de mal como vínculos para conseguir el favor divino. A pesar de que el supersticioso se encuentre muchas veces con la conservación de su existencia por medios supersticiosos, también se enfrentará en ocasiones con la adversidad de la fortuna, pues el hombre con frecuencia es sobrepasado por las fuerzas de las cosas naturales. Esto no detiene a los ánimos supersticiosos que desean cosas inciertas y, en cuanto no consiguen los ansiados fines, no abandonarán sus creencias pues están enraizadas en su ingenio. Antes bien, proyectan su ingenio y las nociones de bien y de mal que fabrican sobre los demás y consideran que ellos no son los culpables, sino las personas que están a su alrededor. Nos dice Spinoza: "De ahí que, el no aplacar con votos y sacrificios a esa divinidad, les parece una impiedad a estos hombres, víctimas de la superstición y contrarios a la religión, los cuales, en consecuencia, forjan ficciones sin fin e interpretan la Naturaleza de formas sorprendentes, cual si toda ella fuera cómplice de su delirio".[49] Los hombres que crean la ilusión de un Dios antropomórfico, temen sufrir terribles consecuencias en caso de no conseguir el favor divino. Por ello, imponen su ingenio sobre todos aquellos que les rodean para así realizar su ficción: buscarán que todos los hombres realicen aquellos votos y sacrificios que ingenian y considerarán la más mínima omisión una impiedad y una deshonra hacia Dios. Estos hombres imaginan un sinnúmero de ficciones para dar culto a Dios e interpretar los eventos naturales que les parecen extraordinarios como designios divinos, como aquel de la Batalla de Gabaón.[50] Al ignorar las verdaderas causas de las cosas naturales, solo buscan que los hombres y la naturaleza deliren junto con ellos. Así, la ilusión en la causalidad final termina por construir ilusiones religiosas pues Spinoza refiere a la religión "todo cuanto deseamos y obra-

[48] E1Ap.
[49] TTP, Praef, p. 5.
[50] *Vid. supra*, pp. 147-50.

mos siendo nosotros causa de ello en tanto que tenemos la idea de Dios, o sea, en tanto que conocemos a Dios".[51] Esto no significa que Spinoza considere que toda religión se funda en la subjetiva imaginación, pues con el término comprende también la verdadera religión: el amor intelectual de Dios que se manifiesta, entre otras acciones, como amor al prójimo. El neerlandés propone una religión intelectual frente a las religiones imaginativas, cuyos fundamentos y consecuencias se centran en la piedad y guía racional de las acciones a partir de la sola naturaleza humana, por lo que es benéfica para todos los hombres. Pero aquí se trata del papel del ingenio en la religión imaginativa, aquel conjunto de ideas supersticiosas y los ánimos impotentes, avaros y ambiciosos que las defienden.

Orden del Dios antropomórfico

Aunque las religiones imaginativas afirmen que quienes actúan conforme al bien se llenarán de bienes y quienes actúen conforme al mal se llenarán de males, no pueden dejar de percibir que las ventajas y desventajas de la fortuna les ocurren a todos por igual, sean hombres buenos o malos según sus criterios. Entonces, el apéndice al primer libro de la *Ética* sostiene que "los seguidores de esta doctrina [de las causas finales], que han querido exhibir su ingenio asignando fines a las cosas, han introducido un nuevo modo de argumentar para probar esta doctrina suya, a saber, la reducción no a lo imposible, sino a la ignorancia, lo que muestra que no había ninguna otra manera de argumentar en su favor".[52] Si se hiciera una relación del éxito o fracaso de los remedios supersticiosos, se comprobaría que no son realmente remedios. Con ello, se reduciría a lo imposible la demostración de la causa final y sería desechada. Por ello,

[51] E5p41, E5p41e.
[52] E1Ap.

el único argumento que el ingenio[53] supersticioso encuentra a favor de su creencia en la causalidad final se apoya en una ficción que fabrica, a saber, la afirmación de una voluntad divina infinita y absoluta que permanece ajena al entendimiento finito humano. Pero esta concepción de Dios realmente es el asilo de la ignorancia,[54] un subterfugio que solo fortalece la superstición en las causas finales pues cualquier cosa puede caer dentro de ella. Para este ingenio, la idea de la voluntad divina está unida a cierto fatalismo: en el universo no solo están sus útiles, sino que estos son las cosas dispuestas y ordenadas por Dios. Aún más, si obtiene el fin deseado creería que encontró la forma de culto adecuada para agradar a Dios y ganarse su voluntad, cuando en realidad le permanece escondida la verdadera causa eficiente. Frente a esta superstición, Spinoza insiste en que la matemática ha mostrado al hombre qué es la verdadera ciencia y le ha permitido salir de la superstición.[55] En este caso, se trata de una ciencia que muestra una forma adecuada de conocer –por medio de deducciones– que no requiere de ilusiones en un Dios antropomórfico.

Empero, el creyente en las causas finales no puede dejar de considerar las nociones universales que fabrica su ingenio como los principales atributos de las cosas,[56] pues son los únicos medios que tiene para unificar las percepciones diversas. Aquí el principal problema de los signos que forma el ingenio no es tanto su abstracción, como su proyec-

[53] Cabe decir que Moreau ("Spinoza y Huarte de San Juan", p. 158, n. 11) considera que Spinoza utiliza aquí el término *ingenium* con un sentido no conceptual, sin precisión, como uno de los ingenios o "naturales" posibles. El neerlandés usa el término con este sentido cuando, por ejemplo, alude al ingenio cartesiano (E3Praef). Pero no es así en este caso, sino que el uso ya es propiamente spinozano, pues se trata de la aplicación del ingenio según la constitución particular del ingenioso.
[54] E1Ap. Spinoza pone un ejemplo: un hombre muere porque le cae una piedra en la cabeza. La gente supersticiosa se pregunta por qué le sucedió eso y no quedará satisfecha con ninguna respuesta científica, "Y así, no dejarán de preguntar por las causas de las causas, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, esto es, en el asilo de la ignorancia". *Cf.* A. Heereboord, *Ad Curatores epistola* (1648), en *Meletemata*, 16 b; CM I, 3, pp. 243-44; Ep 58, p. 268; TTP, VI, p. 86.
[55] E1Ap.
[56] *Vid. supra*, pp. 177-82.

ción sobre la naturaleza. Un buen ejemplo es atribuir la noción de orden a Dios:[57]

> Y dicen que Dios lo ha creado todo con un orden, y de este modo atribuyen, sin saberlo, imaginación a Dios. A no ser, tal vez, que pretendan que Dios, providente con la imaginación humana, ha dispuesto todas las cosas de manera tal que puedan ser imaginadas fácilmente. Y quizás tampoco les contenga el hecho de que se constatan infinitas cosas que superan con mucho a nuestra imaginación, y más aún que la confunden debido a su debilidad.[58]

Los supersticiosos atribuyen a Dios nociones universales como la de orden entendida desde una perspectiva sensible y subjetiva: piensan que todas las cosas fueron creadas y ordenadas por Dios para que cumplan una función particular, de modo que cada cosa se define a partir de ese supuesto orden ontológico. Empero, cada cual define qué sea el orden según su particular ingenio. Esto se debe a que el orden no es otra cosa que la cierta disposición de la representación de las cosas por medio de los sentidos, de manera que la mente pueda recordarlas después fácilmente.[59] En este sentido, la confusión no es más que el mal ordenamiento de las cosas, de manera que la mente no puede recordarlas después. De esta manera, los términos orden y confusión se refieren a la manera en que las cosas naturales han afectado la imaginación de un hombre. Dadas las diferentes afecciones de cada hombre, estas nociones serán diferentes en cada uno; o, en otros términos, habrá diferentes órdenes como haya diferentes ingenios. Por eso es una ilusión pensar que Dios sigue un orden, pues Dios no tiene sensibilidad, que es propia de los seres finitos. Por lo tanto, los hombres ignorantes no se ponen de acuerdo en qué es Dios ni cómo regula la Naturaleza

[57] *Vid. supra*, p. 185, la construcción de la noción trascendental de orden en al apartado anterior. *Vid. supra*, pp. 89-94, la condición que cumple Spinoza para poder atribuir el concepto a la Naturaleza: que se limite a explicar una relación causal.
[58] E1Ap.
[59] *Idem*.

cuando, en realidad, Dios no se puede deleitar con el orden en un sentido sensible.

Lo mismo ocurre con el signo estético de la armonía, pues este

> [H]a enloquecido a los hombres hasta el punto de creer que Dios se deleita también con ella. Y no faltan filósofos que se han persuadido de que los movimientos celestes componen una armonía, lo que muestra sobradamente que cada cual juzga acerca de las cosas según la disposición de su cerebro o, mejor, que toma por cosas las afecciones de su imaginación. Por lo que no es de admirar (anotemos también esto de pasada) que hayan surgido entre los hombres todas las controversias que experimentamos y por último, entre ellas, el escepticismo.[60]

Astrólogos y astrónomos se han acostumbrado a ver los cielos y las estrellas y no solo han registrado un orden y un ritmo celestes, sino que han asociado ese orden al signo de armonía, como si se tratara de una melodía y danza celeste. Pero no se han quedado ahí, sino que, a partir del prejuicio de la distinción trascendente del poder de Dios y el de la naturaleza, han creído que este ha creado los cielos con un gusto armónico y que en la naturaleza hay armonía. Pero, es absurdo creerlo, pues este término más bien indica lo que le agrada a los oídos de un ser humano. En cuanto se predica de la naturaleza, le atribuye imaginación a Dios.[61] La armonía es un término exclusivamente estético cuyo sentido es distinto en cada hombre en función de su particular ingenio. Spinoza dirá que el cerebro se ha acostumbrado y conformado por la escucha de ciertos sonidos y ruidos a lo largo de su vida.[62] A pesar de ello, cuando el hombre se cree la causa final de la naturaleza e ignora que ella sigue un orden distinto al de la armonía, cree que Dios sigue su particular noción de armonía. Entonces, proyecta un producto de la disposición de su cerebro sobre Dios. Por lo

[60] E1Ap.
[61] *Idem.*
[62] *Idem.*

tanto, a pesar de que distintos ingenios compartan la idea de que el universo tiene armonía por gracia divina, lucharán entre ellos por imponer su propia idea de armonía, pues para cada uno será distinta.

El Dios antropomórfico de los judíos

Spinoza considera una variación de este origen para la imagen antropomórfica del Dios de los hebreos en su Sagrada Escritura: los primeros hebreos afirman que su Dios domina a los astros y a las fuerzas de la naturaleza –como el sol y los vientos– para afirmar que su Dios domina a aquellas divinidades físicas adoradas por los pueblos gentiles. Así sostiene:

> [l]os primeros judíos […], para convencer a los gentiles de su tiempo, que adoraban a dioses visibles, a saber, el Sol, la Luna, la Tierra, el Agua, el Aire, etc. y convencerles de que aquellos dioses eran débiles e inconstantes o mudables, y de que estaban bajo el dominio del Dios invisible, les contaban sus milagros, con los que pretendían mostrar, además, que toda la naturaleza era dirigida en beneficio exclusivo de ellos por el Dios que adoraban.[63]

Según el neerlandés, la ilusión de los antiguos judíos sobre Dios como un rector de la naturaleza que la domina y maneja a su antojo, probablemente tuvo su origen en su esfuerzo por convencer a los otros pueblos de que Dios prefiere a los judíos sobre los otros pueblos y que lo dirige todos los fenómenos naturales para beneficiarlos.[64] Este esfuerzo se debe a la ignorancia sobre las esencias y leyes de las cosas naturales, así como a la avaricia por bienes en extremo inciertos, como salvar la vida pues han huido de la esclavitud egipcia, por lo que su ánimo sería muy impotente y dependería en grado sumo del Dios que domina las cosas naturales. Una vez liberados, los judíos consideran que su

[63] TTP, VI, pp. 81-82.
[64] TTP, XVII, pp. 205-06.

liberación es prueba no solo de la verdad del prejuicio que distingue a Dios y la Naturaleza, sino de uno nuevo, a saber: que ese Dios los prefiere sobre los egipcios. Cabe decir que, entre las semejanzas que fabrica la imaginación, el concepto de nación (*natio*)[65] es muy importante para la vida social y política, pues permite a los hombres reconocerse, unirse o separarse de otros hombres. Se trata de la percepción inadecuada de la máxima racional de que el hombre es lo más útil para el hombre.[66] Esta idea solo es deducida por la razón a partir de pensar la sola naturaleza humana. La adaptación realizada por el ingenio posibilita la conservación de la vida en comunidad, aunque su inadecuación es patente en que no está exenta de violencia y odio. Por medio del concepto de ingenio Spinoza puede explicar distintos conflictos sociales derivados de la diversidad de ingenios ignorantes o, lo que es lo mismo, aquellos que no son guiados por la razón sino por las pasiones.

Spinoza pasa revista a la creencia de que el pueblo judío es el pueblo elegido por Dios y, para ello, analiza la historia de la huida de Egipto. Considera que Moisés guía a los judíos fuera de Egipto con la promesa de la liberación de la esclavitud, que para el ingenio de los judíos esclavos significaba la promesa de la felicidad temporal; esto es, de seguridad, comodidades corporales y, con la huida, evitar un suplicio seguro.[67] El poder de Dios lo presenciaron tanto judíos como egipcios, de donde dedujeron que los primeros eran preferidos por Dios sobre los segundos; como el mundo de los hebreos se reducía a una pequeña porción terrestre, concluyen que son el pueblo preferido por Dios. El TTP argumenta como sigue:

> Porque, aunque aquellos milagros podían convencer a los egipcios y a los judíos en virtud de sus ideas previas, no podían proporcionarles una idea y un conocimiento verdadero de Dios; únicamente podían lograr que ellos admitieran

[65] E3p46.
[66] Sobre esta máxima, *cf*. E4p18e, E4p35c1.
[67] Éxodo 19, 4-5.

> que existe una divinidad más poderosa que todas las cosas por ellos conocidas y que, además, cuidaba de los hebreos (a quien por entonces les sucedió todo mucho mejor de lo que podrían esperar) más que de nadie.[68]

Los hebreos creerán que a más milagros, más muestras de la preferencia de Dios por ellos. De esta manera se constituyen las dos primeras creencias del ingenio hebreo: que Dios es un ser omnipotente con libre arbitrio y que los judíos son su pueblo elegido.[69] De hecho, la imagen antropomórfica de Dios como el gran legislador será el fundamento de toda la religión y legislación hebrea. Los milagros divinos allanaron el camino de la liberación de los antiguos hebreos. Pero son las causas exteriores y la fortuna lo que les ayuda a tener éxito en la huida; efectivamente, Spinoza considera que la fortuna es el orden común de la Naturaleza con el que las cosas se nos presentan y nos afectan.[70] Los llamados "milagros" que hizo Dios para burlar a los egipcios, liberar a los judíos y darse a conocer,[71] no fueron obras en contra del orden de su orden, sino opiniones del pueblo hebreo derivadas de un prejuicio antiguo entre los judíos: la creencia en dos poderes en la realidad, el de Dios y el de la Naturaleza, que hemos comentado más arriba. El supuesto milagro de la Batalla de Gabaón sería parte de esto.

Para este estudio probablemente Spinoza se haya apoyado en Huarte de San Juan, quien se pregunta por qué la gente vulgar tiende a creer en los milagros y atribuir todas las cosas a la voluntad divina y aborrecen las explicaciones naturales.[72] Quienes ignoran los efectos de Dios y la natu-

[68] TTP, IV, p. 88.
[69] Spinoza afirma que, durante los tiempos de Melquisedec y Abraham, los judíos no eran más queridos por Dios que otras naciones, ya que todas tenían leyes, ritos y Estado a través del gobierno externo de Dios, esto es, por medio de una serie de causas externas con las que el poder de la naturaleza les ayuda. *Cf.* TTP, III, p. 49.
[70] E2p29c, E2p49e, E4p62e. TTP, III, p. 46. TIE §§33-35. KV, II, 1, §1; KV, II, 15, §13*. PPC I, def1, def2.
[71] TTP, VI, p. 88. *Cf.* Éxodo 10:2.
[72] Huarte, *Examen*, II (IV), pp. 237-38. Cito el *Examen de ingenios* de la edición de 1575 con la paginación en la edición de Serés (*cf.* bibliografía al final del libro). Huarte (*op. cit.*, p. 164) indica el objetivo de su *Examen* en varios pasajes

raleza, nos dice Huarte, y son impacientes porque se cumplan sus deseos, no se quieren esperar a realizar sus deseos por medios naturales y, como saben que Dios es omnipotente, "querían que él les diese salud como al paralítico, y sabiduría como a Salomón, y riquezas como a Job, y que los librase de sus enemigos como a David".[73] Si además de lo anterior les gusta holgar, no están dispuestos a trabajar porque se cumplan sus deseos, sino que "querrían que Dios usase con ellos su omnipotencia y que sin sudar se cumplieran sus deseos".[74] Esta misma explicación aplica para aquellos "que, para vengar su corazón, piden fuego al cielo y otros castigos de gran crueldad".[75] Huarte no es el primero que intentó explicar los milagros como efectos de causas naturales, pero recurrió al ingenio y sus pasiones para hacerlo.

La concepción de Dios según el ingenio de los profetas de la Escritura

La Escritura expone diversas imágenes de Dios y sus atributos a partir de la diversidad de ingenios de los profetas. El conocimiento adecuado de tales imágenes permite comprender el sentido que los profetas querían dar a sus

del proemio, entre los cuales dice: "Saber, pues, distinguir y conocer estas diferencias naturales del ingenio humano, y aplicar con arte a cada una la ciencia en que más ha de aprovechar, es el intento de esta mi obra". Comenta este autor (*op. cit.*, p. 247) que tiene dos fuentes: la personal observación de los ingenios y el tratado de Galeno *Quod animi mores corporis temperamentum insequantur*. Serés (en su edición del *Examen* de Huarte, p. 246, n.25) comenta que esta se basa a su vez en *Sobre los aires, aguas y lugares* de Hipócrates, el *Timeo* de Platón, la *Historia animalum* y *De partibus animalum* de Aristóteles. Por su parte, Iriarte (*El Doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios. Contribución a la historia de la psicología diferencial*, pp. 147) comenta que Galeno ideó cuatro humores o cualidades a partir de Hipócrates. La salud es la proporcionada mezcla o temperamento (*eucrasia*) de cuatro humores o cualidades, y la enfermedad su perturbación. Para Galeno sólo hay un temperamento perfecto o templado (*eucrasia*), mientras que en los otros predomina una cualidad (temperamentos simples) o un par de ellas (temperamentos compuestos). Sin embargo se acostumbró considerar cuatro tipos de temperamentos o caracteres.

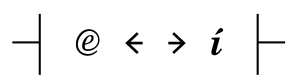
[73] Huarte, *Examen*, II (IV), p. 238.

[74] *Op. cit*, p. 239.

[75] *Ibidem*.

palabras; en particular, si querían que fueran enseñanzas morales o leyes civiles. Spinoza pone la siguiente definición de profecía: "La profecía o revelación es el conocimiento cierto de una cosa, revelada por Dios a los hombres. Y profeta es aquel que interpreta las cosas, por Dios reveladas, a aquellos que no pueden alcanzar un conocimiento cierto de ellas, sino que sólo pueden aceptarlas por la simple fe".[76] Spinoza haría suyo el principio: *in claris non fit interpretatio,*[77] es decir, solo se recurre a la interpretación cuando el texto no es claro. Por ejemplo, para Spinoza los *Elementos* de Euclides no requieren de interpretación, pues trata de nociones comunes que cualquier mente puede demostrar sin importar la lengua empleada e, incluso, cualquiera las percibe antes de demostrarlas.[78] En cambio, el profeta es un intérprete de Dios y la profecía es la interpretación que hace de las ideas divinas, un conocimiento revelado cuya finalidad es la misma que la del conocimiento natural, a saber, perfeccionar el entendimiento.[79] Pero la profecía es una percepción inadecuada producto de la adaptación de virtudes como la piedad por parte del ingenio de un profeta. La profecía es un ejemplo de la manera en que la imaginación interpreta las ideas divinas y fabrica sus propios remedios para los afectos negativos, aunque se trata de remedios imperfectos. Pero esto no es evidente, por lo que el profeta se forma una imagen antropomórfica de Dios a partir de su particular ingenio como el rector de la naturaleza con libre albedrío, justo, misericordioso y celoso, entre otras propiedades que considera que él tiene. La profecía es la adaptación que hacen los ingenios de uno de los remedios propuestos por el neerlandés para reprimir la fuerza de los afectos cuando todavía no los conocemos perfectamente.

[76] TTP, I. p. 15.
[77] Maurizio Ferraris, *La hermenéutica*, p. 14. Según este autor (*ibidem*, p. 15), Spinoza pertenecería al inicio del proceso histórico por universalizar la hermenéutica, en tanto que la piensa como una técnica regional vinculada con disciplinas específicas.
[78] TTP, VII, p. 111, nota al pie.
[79] Ep 19, p. 94.



Spinoza identifica tres causas en la viveza de imaginación e ingenio del profeta para hacer profecías:[80]

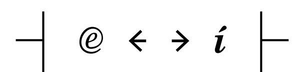
A. La disposición del temperamento corporal de cada profeta,
B. La disposición de la imaginación de cada profeta, que se distingue en:
   a. Estilo (elocuencia),
   b Forma (representaciones y jeroglíficos) y
   c. Claridad, y
C. Las variaciones de las opiniones de cada profeta.

La identificación de estas causas en los relatos de los profetas posibilita la comprensión adecuada del ingenio del profeta y, conforme mejor se le conoce, mejor se pueden explicar sus palabras.[81] Las causas se articulan en el relato de cada profeta y Spinoza los obtiene del mismo relato: ya sea por su sentido, por su contexto, etcétera. Este procedimiento es parte del método geométrico que ha sido estudiado desde el primer capítulo.[82]

La primera causa es la *disposición del temperamento corporal de cada profeta*. Esta determina la percepción que el profeta tendrá de Dios, pues los afectos de alegría o tristeza del profeta determinan la imagen que se hará de Dios. En el TTP leemos que:

> En relación a la *disposición del temperamento corporal*,[83] la revelación variaba del modo siguiente. Si el profeta era alegre, se le revelaban las victorias, la paz y cuantas cosas despiertan alegría en los hombres; en cambio, si era triste, se le revelaban guerras, suplicios y todos los males; y así, según fuera el profeta compasivo, afable, colérico, severo, etc., era más o menos apto para unas u otras revelaciones.[84]

[80] TTP, II, pp. 32-37.
[81] TTP, VII, pp. 101-02.
[82] *Vid. supra*, pp. 47-69.
[83] Domínguez (en Spinoza, *Tratado Teológico Político*, p. 100) sólo traduce "*pro dipositione temperamentis corporis*" por "temperamento", pero se pierde el sentido físico y psicológico del proceso de formación de la profecía. Las cursivas son mías.
[84] TTP, II, p. 32.



El profeta con temperamento corporal alegre era apto para percibir cómo Dios afirma la existencia. Por ello, este profeta interpreta los acontecimientos como la conservación de la existencia, como percibir la paz o las victorias. En cambio, el profeta con temperamento corporal triste era apto para percibir cómo Dios reprime la existencia. Por ello, este profeta interpreta los acontecimientos como la negación de la existencia,[85] como en el caso de las guerras, batallas, suplicios o diversos males. Por ejemplo, se puede inferir que Eliseo[86] tenía un temperamento corporal musical, porque no pudo profetizar cosas alegres para Joram sino hasta que se deleitó con música y, por medio de ella, se dispuso para percibir la mente de Dios. En cambio, antes de deleitarse con la música, Eliseo estaba irritado contra el rey y no habría podido imaginar bienes para él sino solo males pues, quien está irritado contra alguien, siente reprimida su existencia por esa persona e imagina su destrucción para librarse de ese mal. En este sentido Spinoza analiza el relato de Josías, rey de Judá: después de encontrar una copia del *Libro de la Ley* que Dios le había dado a Moisés, se da cuenta de que sus padres habían olvidado la palabra de Dios y no la habían seguido, por lo que rasga sus vestiduras, llora y se humilla ante Dios.[87] Ante el miedo por haber deshonrado a Dios, envía a sus servidores a consultar a Dios. Nos dice Spinoza que:

[85] Spinoza probablemente tiene en mente a Maimónides cuando sostiene que se equivocan quienes pretenden que Dios no revela nada a quienes están irritados y tristes. Sostiene el filósofo judío que: “Bien sabes que las facultades del cuerpo están unas veces en saludable condición, y otras enflaquecidas, fatigadas o corrompidas. Ciertamente la imaginación es una facultad corporal. Por eso los profetas pierden el don profético cuando están compungidos, encolerizados o son presa de grandísima emoción”, Maimónides, *Guía de perplejos o descarriados*, II, 36, p.192; *cf*. Atilano Domínguez en su traducción del TTP, p. 101, n. 56. Según la perspectiva spinozana, cuando el profeta odia a alguien, precisamente lo odia porque considera que esa persona ha actuado en contra de la *justicia* y la *bondad*. Por lo tanto, no hay impedimentos para que el temperamento corporal del profeta odie y, por tanto, esté dispuesto a imaginar revelaciones negativas en contra de la persona odiada. La justicia y la bondad de los profetas son el verdadero signo para identificar un verdadero profeta, pues es la guía para interpretar el entendimiento y la voluntad divinas.

[86] 2 *Reyes* 3:15.

[87] TTP, II, p. 34. *Cf*. 2 *Paralipómenos* 34:14-21.

> Jeremías, embargado por la tristeza y aburrido de la vida, profetizó las calamidades de los judíos, hasta el punto que Josías no le quiso consultar a él, sino a una mujer de la misma época, porque estaba más dispuesta, por su ingenio femenino, a que se le revelara la misericordia de Dios (ver 2 *Paralipómenos* 34). [...] Los profetas eran, pues, más aptos para éstas o *aquellas* revelaciones, según su diferente temperamento corporal.[88]

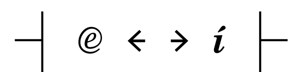
La profetiza consultada fue Juldá quien, en nombre de Dios, dice primero palabras de condena[89] y después palabras de perdón, una vez que Dios considera la reacción humilde de Josías.[90] Este pasaje muestra que el ingenio particular de cada profeta es el fundamento de sus opiniones y juicios acerca de Dios pues se identifica con su temperamento corporal, es decir, el cuerpo del profeta es capaz de formar ciertas afecciones en torno al objeto «Dios» o, lo que es lo mismo, el profeta es apto para formar ciertas opiniones sobre Dios: mientras el ingenio triste y aburrido de Jeremías sólo era apto para profetizar calamidades, el ingenio femenino[91] o misericordioso de Juldá era apto para

[88] TTP, II, p. 33. Atilano Domínguez (en Spinoza: *Tratado Teológico Político*, p. 102) traduce "*ex ingenio muliebri*" como "por su temperamento femenino". Atilano Domínguez (*idem*) omite los subrayados así como el término "corporal" al traducir "*pro vario corporis temperamento*" como "según su diferente temperamento". Para la argumentación de esta sección es muy importante conservar el término por su referencia a la constitución corporal. Cabe decir que el contexto de este pasaje es desmentir que los profetas no hagan profecías cuando están enojados. En este contexto, Spinoza aduce a las profecías de 1 *Reyes* 22:8 y de 2 *Paralipómenos* 18:7 (en donde Miqueas sólo profetizó males a Ajab). Cabe citar las palabras del TTP que anteceden al pasaje señalado: "Dios reveló a Moisés, que estaba irritado contra el faraón, la tristemente célebre matanza de los primogénitos (ver Ex 11:8), y, por cierto, sin emplear instrumento alguno [en la revelación]. Dios se reveló también a Caín furioso. A Ezequiel, impaciente por la ira, se le reveló la miseria y la contumacia de los judíos (ver Ezequiel 3:14)" (TTP, II, p. 33).

[89] 2 *Paralipómenos* 34:22-26. *Cf.* Lagreé y Moreau (en Spinoza: *Traité théologico-politique*), p. 711, n. 20.

[90] 2 *Paralipómenos* 34:27-28.

[91] El otro pasaje en que Spinoza habla del *ingenium mulieris* es TP 11/3. En este caso nuestro autor no escapa de los prejuicios de su época: el ingenio femenino es débil en comparación del masculino porque es más apto a la misericordia que a la justicia, como ocurre en el ingenio del hombre racional y, por tanto, la mujer debe estar bajo la potestad del hombre racional. No dejemos de notar que el ingenio masculino común no queda mejor parado: para nuestro autor, éste está predispuesto al odio.



profetizar la misericordia de Dios. Asimismo, el pasaje muestra que Josías reconoce la diferencia de ingenios de Jeremías y Juldá[92] y, ante el miedo por haber humillado y enojado a Dios y ganarse su odio, Josías prefiere consultar a la mujer con la esperanza de encontrar el perdón divino.

Ahora, la segunda causa de la variación de las profecías es *la disposición de la imaginación*.[93] Aunque claramente el temperamento corporal dispone la potencia de la imaginación, Spinoza lo distingue aquí de la disposición de la imaginación por la constancia: mientras que el primero varía en un mismo día,[94] el segundo no varía durante la vida del hombre como profeta, pues los ingenios no pueden imaginar cosas ajenas a lo que han percibido a lo largo de su vida.[95] Cuando el profeta se imagina la *mente* de Dios (*Dei Mens*), supone que Dios tiene mente y, por tanto, realiza de manera implícita el proceso de analogía de imaginar el ingenio de Dios a partir de su propio ingenio. En tal caso, su ingenio percibe verdades eternas a partir de la costumbre con la que ha asociado las imágenes durante su vida. Por ejemplo, mientras que el campesino Amós se representaba las verdades eternas por medio de bueyes y vacas, el militar

[92] La capacidad de reconocer las diferencias y particularidades de los ingenios es una capacidad capital del político pues, con tal reconocimiento, será capaz de conducir las voluntades del pueblo. Gracias a esta capacidad Moisés podrá construir el Estado Hebreo. *Cf*. Ramos-Alarcón, “Ingenio e imaginario colectivo en Spinoza. El caso del estado hebreo”.

[93] El TTP sostiene que: “Las variaciones respecto a la *disposición de la imaginación* consisten en que, si el profeta era elegante, también percibía la mente de Dios en un estilo elegante, y si era confuso, la percibía confusamente; y esto es aplicable a todas las revelaciones que se le representaban a través de imágenes: es decir, que, si el profeta era campesino, se le representaban bueyes y vacas, etc.; si era militar, jefes y ejércitos; y, en fin, si era cortesano, se le representaba el solio regio y cosas similares” (TTP, II, p. 32). Domínguez (en Spinoza, *Tratado Teológico Político*, pp. 100-01) sólo traduce “*pro dipositione imaginationis*” por “imaginación”, pero se pierde el sentido de predisposición física y psicológica del proceso de formación de la profecía (cursivas mías).

[94] Por ejemplo, las profecías de Eliseo mudaban en función de los cambios de sus afectos, es decir, de su alegría o tristeza.

[95] A lo sumo podrán hacer ficciones y unir partes de las imágenes para formar nuevas imágenes, como un caballo alado al unir parte del caballo con partes de un ave.

Josué la hacía por medio de jefes y ejércitos y el cortesano Isaías por medio del solio regio.[96]

La disposición de la imaginación también se distingue por el *estilo* de las profecías, que era elegante o tosco y dependía de la erudición y capacidad del mismo profeta,[97] no de Dios mismo. Spinoza invita a que se: "compare, por ejemplo, al cortesano Isaías, 1, 11-20 con el campesino Amós 5, 21-24; que coteje después el orden y la argumentación de Jeremías, 49 (en su profecía contra Edom) con el orden y la argumentación de Abdías; y que compare, además, Isaías, 40, 19-20 y 44, 8ss con Oseas, 8, 6 y 13, 2".[98] El neerlandés considera que los expertos en lengua hebrea podrán dar cuenta de las diferencias del estilo elegante de las profecías del cortesano Isaías y Nahún contra las del estilo rudo o tosco (*rudis*) de Ezequiel y el campesino Amós.[99]

En cuanto a la *forma* de las profecías, el neerlandés sostiene que las representaciones, jeroglíficos y signos proféticos varían en función de la disposición de la imaginación del profeta, de manera que un mismo significado es representado por signos distintos: mientras que Isaías se representa la gloria de Dios abandonando el Templo sencillamente como serafines de seis alas, Ezequiel se la representa detalladamente como cuatro seres con forma humana, con alas entrelazadas y caras tanto humana, como de león, toro y águila.[100]

[96] TTP, II, pp. 33 ss.

[97] TTP, II, p. 34.

[98] TTP, II, pp. 33-34.

[99] *Idem*. Por ejemplo, Spinoza considera que los siguientes cotejos muestra la diferencia del estilo: *Amós* 5:21-24 con *Isaías* 1:11-20; *Isaías* 40:19-20 y 44:8 ss con *Oseas* 8:6 y 13:2.

[100] TTP, II, p. 34. En *Isaías* 6:1-4 se lee lo siguiente: "El año en que murió el rey Ozías, vi al Señor sentado en un trono elevado y magnífico, y el ruedo de su vestido llenaba el templo./ Por encima de Él había *Serafines* de pie. Cada uno tenía seis alas: con dos se cubrían el rostro, con dos los pies y con las otras volaban./ Y se gritaban el uno al otro, diciendo: 'Santo, Santo, Santo es Yavé de los Ejércitos, su gloria llena toda la tierra.'/ Los poestes de piedra de la entrada temblaban a la voz de los que gritaban y la casa se llenaba de humo". En cambio, en *Ezequiel* 1:4-9 se lee lo siguiente: "Yo miré; del norte soplaba un viento huracanado; se veía una gran nube de bordes brillantes, un fuego que despedía relámpagos y en medio del fuego algo muy brillante./ En el centro aparecía la figura de cuatro seres con forma humana,/ pero cada uno tenía cuatro caras y cuatro alas./ Las piernas eran rectas y los pies semejantes a los de los del buey, y relucientes como bronce pulido. Por los cuatro lados,/ de debajo de las alas, salían manos huma-

Los rabinos consideraban que ambas revelaciones eran la misma representación que se refería a la misma idea.[101] En contra de esto, Spinoza considera que estas revelaciones son distintas representaciones que refieren a la misma idea, pues su teoría de la imaginación permite que distintos signos se refieran a una misma cosa.[102]

Por lo que respecta a la *claridad* de las profecías, Spinoza afirma que la profecía era percibida por el mismo profeta de manera clara u oscura según la viveza de su potencia de imaginar. Por ejemplo, el mismo relato de Zacarías muestra que él no entendía sus propias profecías por oscuras,[103] pero las entendió cuando otro hombre se las explicó. En cambio Daniel no comprendía sus propias profecías ni explicadas,[104] pero no porque Dios no se las quisiera revelar claramente, pues "sólo se trataba de asuntos humanos, que no superan los límites de la capacidad humana, a no ser porque son futuros [...]".[105] En este caso, la revelación habla de algo que sucedería en días futuros. Empero, le permane-

nas. Los cuatro tenían el mismo aspecto y sus alas las mismas dimensiones./ Las alas de uno se juntaban a las del otro. Al andar no se revolvían sino que caminaban de frente». y continúa la detallada descripción de las características de los seres, cara de león si era vista por la derecha, de toro si era vista por la izquierda, o cara de águila".

[101] Lagrée y Moreau (en su edición del TTP, p. 711, n. 23) citan el tratado *Hagiga*, 13 b del Talmud, en donde se dice que *Isaías* y Ezequiel ven lo mismo, pero la diferencia radica entre un citadino y un campesino que ha visto al rey. Por su parte, Maimónides (*Guía de los perplejos*, III) acepta lo dicho por los rabinos cuando cita este pasaje y comenta que se trata como si se viera al rey a caballo: porque Ezequiel no conoce nada del séquito que acompaña al rey, lo describe a detalle. Agregan que este pasaje sirve de base a la mística de la caravana.

[102] Sobre esta posibilidad, ver en II.2.3 el ejemplo de las huellas de caballo.

[103] En *Zacarías* 4:4-5 se lee lo siguiente: "Tomando yo la palabra pregunté al Ángel que hablaba conmigo: '¿Qué significan éstos, mi Señor?' / Él me respondió: '¿No sabes qué significan estas cosas?' Yo contesté: 'No, mi señor'". Lagrée y Moreau (*op. cit.*, p. 712, n. 24) subrayan que toda la profecía de Zacarías es interrumpida por las preguntas de Zacarías acerca de su sentido, así como las respuestas respectivas.

[104] Spinoza cita *Daniel* 10:14, en donde dice expresamente "que él había venido para hacer entender a Daniel qué ocurriría a su pueblo en los días venideros". Lagrée y Moreau (*op. cit.*, p. 712, n. 26) comentan que la traducción spinozana es más cercana al texto hebreo que la de Tremellius y Junios, quienes ponen "*consequentibus temporibus*", es decir, "durante los tiempos que seguirán" e indican en el margen que el hebreo entiende por eso los días: "*in consequientia dierum*". *Cf. Daniel* 7:15, 28; 8:18, 27; 10:8-9, 16-17.

[105] TTP, II, p. 34.

cía oscuro a Daniel qué es lo que sucedería, porque estaba turbado cuando su imaginación escucha las palabras. Por ello, las imaginó confusa y oscuramente. Como la imaginación es el único medio utilizado por los profetas, ellos percibieron muchas cosas fuera de los límites del entendimiento, es decir, fuera de las solas leyes de la naturaleza humana.[106] Spinoza considera que su análisis de la disposición del temperamento corporal y de la imaginación es suficiente para probar que Dios dotó a cada profeta con una gracia (*Gratia*) distinta para profetizar, para unos mayor y para otros menor.

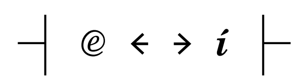
Por último, *las opiniones de los profetas* también determinaban las percepciones que tendrían sobre Dios. Spinoza sostiene lo siguiente:

> [A] los magos (ver *Mateo* 2), que daban crédito a los juegos de la astrología, se les reveló el nacimiento de Cristo por la imaginación de una estrella surgida en Oriente; a los augures de Nabucodonosor se les reveló en las entrañas de las víctimas (ver *Ezequiel* 21:26) la destrucción de Jerusalén, que el mismo rey conoció por los oráculos y por la dirección de las saetas que lanzó al aire; y a los profetas que creían que los hombres actúan por libre elección y por su propio poder, se les reveló Dios como indiferente y como si desconociera las acciones humanas futuras.[107]

El profeta es conducido por sus costumbres y hábitos a percibir los designios divinos y, por tanto, a darles crédito a unas manifestaciones en lugar de otras. Así, quienes creen en la astrología, van a dar mayor crédito a las estrellas que perciben en los cielos, que a las entrañas de los animales o a la dirección de las saetas lanzadas al aire. Estas últimas son manifestaciones dignas de crédito para los augures acostumbrados a imaginar que la voluntad de los dioses se manifiesta por esos medios.

Para el neerlandés, la Escritura tiene muchos ejemplos que evidencian la ignorancia de los profetas sobre las cosas

[106] TTP, I, p. 28.
[107] TTP, II, pp. 32-33.



naturales, sus causas y leyes. Esta ignorancia determina sus opiniones sobre Dios y las mismas cosas naturales. Así como quien ignora la verdadera naturaleza y distancia del sol, afirma que el sol está doscientos pies, la ignorancia de los profetas los orilla a afirmar sus singulares imaginaciones acerca de Dios. Al respecto se puede recordar lo ocurrido en la Batalla de Gabaón, analizada en el tercer capítulo.[108] En el relato Josué pide a Dios la prolongación del día porque busca el auxilio divino para dirigir la fortuna en beneficio del éxito del pueblo hebreo en la batalla. Asimismo, Josué considera que Dios dirige las cosas naturales en beneficio del pueblo hebreo porque es el pueblo que ha elegido y lucha por él. Pero el soldado Josué ignoraba la astronomía y meteorología, a la vez que creía que el sol giraba en torno a la Tierra y explicó un fenómeno meteorológico en términos de un milagro: la prolongación del día.[109] En estricto sentido, Josué no tenía por qué conocer aquellas ciencias. A él le bastaba con que sucediera. Spinoza insiste en que la ignorancia de un profeta sobre las causas de los fenómenos naturales que presencia no contradice la Escritura. Pero tampoco podemos explicar este fenómeno con el mero movimiento de la Tierra alrededor del sol, pues el pasaje bíblico dice que se trata de un día especial como no había habido ninguno, ni hubo otro después. El neerlandés defiende que se debe aceptar como verdad lo que relata la Escritura, con la salvedad de que no es la verdad completa, sino un fragmento suyo que debe ser completado por medio del conocimiento de sus causas. Josué ignora las leyes de la naturaleza y los fenómenos que puede producir, por extraños que sean. Por lo tanto, explica el evento en términos de la respuesta divina a su llamado. Pero a Spinoza le interesa

[108] *Vid. supra*, capítulo 3, pp. 147-50.

[109] El análisis de los milagros a partir del ingenio de los profetas ya lo había realizado Huarte de San Juan en su *Examen de los Ingenios*. Huarte utiliza esta noción para explicar las diversas capacidades de los individuos y de las naciones si bien todas las almas son iguales (Huarte de San Juan, *op. cit.*, cap. IV, pp. 418-19. Una nota marginal en un ejemplar del TTP que se considera la copia de Spinoza lo señala, aunque apenas y ha merecido atención. Huarte trabaja la noción de ingenio a partir de la tradición hipocrática y galeana; en particular, en la disposición del cuerpo y en la mezcla de cuatro humores.

subrayar que la imaginación de este fenómeno no se limita a Josué, sino a todos los hombres involucrados en la batalla, por lo que todos ellos creen que Dios prolongó deliberadamente el día en beneficio del pueblo hebreo. Incluso podrán usar este milagro para convencer a los paganos, quienes creen que el sol y la luna son divinidades, en el poder y excelencia de su Dios.[110] Dicho sea de paso, pasajes como el anterior muestran que la fortuna ha ayudado al pueblo hebreo y esto será muy importante cuando el pueblo hebreo politice la religión.

Los profetas tampoco tienen una idea adecuada acerca de las propiedades y atributos divinos. Ni siquiera estuvieron de acuerdo acerca de los atributos divinos: mientras que para Samuel[111] Dios nunca se arrepiente de sus decisiones, para Jeremías[112] podía cambiar sus decretos si los hombres cambiaban para bien o para mal; en cambio, para Joel,[113] Dios solo se arrepiente del mal.[114] Lo mismo sucede con las capacidades del hombre: tanto para el Génesis[115] como para Jeremías,[116] el hombre puede dominar las tentaciones de pecado; en cambio, para Pablo[117] sólo Dios permite que el hombre domine las tentaciones de la carne.[118] Por su parte, el prejuicio de un Dios corpóreo llevó a pensar que Dios descendió rodeado de fuego al Monte Sinaí y que este humeó.[119] Por su parte, en el Éxodo Dios le dice a Moisés: “me revelé a Abraham, Isaac y Jacob como Dios Sadai, pero bajo mi nombre Jehová no fui conocido por ellos”.[120] “El Sadai” significa en hebreo “Dios que basta”, que da a cada uno lo que es suficiente. En cambio solo a partir de Moisés se le conoce como Jehová, es decir, nombre que en hebreo expre-

[110] TTP, VI, P. 81-82; *vid. supra*, p. 221.
[111] 1 *Samuel* 15: 29.
[112] *Jeremías* 18:8, 10.
[113] *Joel* 2:13.
[114] TTP, II, p. 42,
[115] *Génesis* 4: 7.
[116] *Jeremías* 18:8-10.
[117] *Romanos* 9:10 ss; *idem* 3:5; *idem* 6:19.
[118] TTP, II, p. 42,
[119] TTP, VI, p. 93. *Cf. Éxodo* 19:18; *Deuteronomio* 5:19.
[120] *Éxodo* 6:3.

sa los tres tiempos: existió, existe y existirá por siempre.[121] Por su parte, Noé creyó que Dios destruiría al género humano porque creía que el mundo no estaba habitado fuera de Palestina.[122] Salomón comprendió las medidas del templo según su capacidad, que no era la de un matemático y creía que la relación entre la periferia y el diámetro del círculo era de 3 a 1.[123]

Otro ejemplo de los errores especulativos acerca de la naturaleza divina se encuentra en el relato de Caín. Spinoza sostiene que:

> La revelación de Caín [...] sólo nos enseña que Dios amonestó a Caín a que viviera mejor. Ese es el único objetivo y la sustancia de la revelación, y no enseñar la libertad de la voluntad o cosas filosóficas. Por tanto, aunque en las palabras y en el contenido de dicha amonestación está clarísimamente incluida la libertad de la voluntad, nos es lícito pensar lo contrario, dado que aquellas palabras y razones sólo están adaptadas a la capacidad [*captum*] de Caín.[124]

Dios no tiene afectos humanos, por lo que el deseo de hablar con Dios como si se tratara de hablar de hombre a hombre es una ilusión producto de la proyección del ingenio. Este deseo muestra a quien tiene una imagen antropomórfica de Dios y, por ello, la razón puede desacreditar todas aquellas ideas absurdas que tenga ese hombre. De los consejos percibidos por Caín, sólo se debe seguir aquella amonestación para vivir mejor, pero no la proposición de que el libre arbitrio es una propiedad de la mente. La ignorancia de Caín y de los profetas acerca de la verdadera naturaleza de Dios se muestra que sus palabras no expresan nada acerca de la naturaleza de la única sustancia.

Los anteriores ejemplos llevan a Spinoza a una conclusión: "Los profetas pudieron ignorar, sin menoscabo de su piedad, no sólo estas cosas [los verdaderos atributos divi-

[121] TTP, II, p. 38. *Cf.* Atilano Domínguez en su traducción de Spinoza, *Tratado Teológico Político*, p. 108, n. 68.
[122] TTP, II, p. 37.
[123] TTP, II, p. 36.
[124] TTP, II, pp. 42-43.

nos], sino otras más importantes, y de hecho las ignoraron. En realidad no enseñaron nada particular sobre los atributos divinos, sino que tuvieron opiniones bien vulgares acerca de Dios".[125] Las diferencias en las opiniones que tienen los profetas acerca de los atributos divinos se explican por el singular ingenio de cada profeta, mientras que la piedad fue constante y común en ellos. Spinoza muestra que en la Escritura hay muchos ejemplos de personas incultas que podían hacer profecías, como la esclava de Abraham, Agar,[126] así como de sabios que no destacaron por sus profecías, como Salomón, Hemán, Darda y Calcol.[127] En contra de Maimónides, para quien los profetas fueron grandes filósofos y teólogos en tanto que sacaron conclusiones a partir de la verdad de las cosas al grado de que entre sí estaban de acuerdo en todo,[128] Spinoza considera que la profecía es una idea falsa e inadecuada en el terreno especulativo: en la Escritura no hay sabiduría acerca del conocimiento de las cosas naturales, al grado de que nunca hizo más doctos a los profetas ni al pueblo, porque exponen las imaginaciones de su ingenio y, por tanto, es mejor rechazar las opiniones de los profetas en estas cuestiones.[129] Por tanto, el particular genio de los profetas no es el de un filósofo que se interesa por las verdades de la naturaleza, por lo que no nos debe preocupar afirmar que ignoraron los verdaderos atributos de Dios y que lo percibieron como si fuera un ser que creó el universo y que le asigna fines a las cosas para cautivar a los

[125] TTP, II, p. 37.
[126] *Génesis* 16:7-13. Comenta Atilano Domínguez (en Spinoza, *Tratado Teológico Político*, p. 96, n. 48) que Maimónides interpreta este pasaje en sentido contrario: *Guía de los perplejos*, II, 42, p. 360.
[127] TTP, II, p. 29. *Cf.* 1 *Reyes* 5:9-11.
[128] TTP, VII, p. 115.
[129] TTP, II, p. 30. Lagrée y Moreau (*op. cit.*, p. 739, n. 52) anotan que Spinoza probablemente siga la postura de Elías del Mendigo (1460-1497), quien dio clases en Padua –centro del averroísmo cristiano– y fue maestro de Pico della Mirandola. Su *Examen de la Religión* (o *Berinath ha Dat*) muestra la influencia de la doble verdad. Aunque se cuida de no negar la posibilidad de la interpretación filosófica de la religión, sostiene que aquellos que buscan elucidar esos asuntos por la vía especulativa, los dulcifican con métodos de estudio propios de los procesos intelectuales. Spinoza tenía esta obra en su biblioteca en la compilación hecha por el hijo del autor.

hombres y ser venerado por ellos.[130] Empero, como se mostrará en el siguiente capítulo, lo importante del ingenio de los profetas es su ánimo e ingenio inclinado a lo justo y a lo bueno.

Conclusiones

Spinoza aprovecha los sentidos tradicionales del término *ingenium* pero lo redefine para que exprese la realización particular tanto de la imaginación como de las pasiones que generan sus imágenes. Funda este concepto en la constitución de un ser humano particular que le capacita no solo para ser afectado por los cuerpos externos, sino para considerar la manera de conservarse y guiarse por dichas ideas. El concepto expresa el nudo entre la individualidad y la naturaleza humana, entre lo particular y lo universal, el conjunto de opiniones y pasiones que tiene un individuo concreto o, incluso, una sociedad. De esta manera, mientras que las leyes de la imaginación y de los afectos explican abstractamente las imágenes y afectos que los cuerpos externos pueden producir, el conocimiento del ingenio de un hombre explica qué imágenes y qué afectos particulares tiene. Como es parte de la imaginación, este concepto tiene un carácter ambivalente: es negativo en cuanto forma ideas que no representan las esencias de las cosas; pero es positivo en cuanto que sus ideas representan características de esos cuerpos que aumentan la potencia del ser humano, al generar signos abstractos y salvar las limitaciones del cuerpo humano para referir las particularidades de los cuerpos. Por ejemplo, la causalidad final es una idea inadecuada pero útil para conducir los ingenios ignorantes de manera práctica por el mundo: ante la incapacidad por conocer adecuadamente, la mente recurre a su imaginación y, como esta considera que lo más agradable es lo que se puede representar y recordar más fácilmente, define

[130] *Vid. supra*, pp. 217-20.

a las cosas por ciertas propiedades extrínsecas que le son útiles. En este sentido, toda causa final es una adaptación "pobre" e "inadecuada" de una verdad eterna por parte de una mente desbordada.

En cuanto las imágenes que piensan los hombres representan inadecuadamente las características intrínsecas de sus objetos o en tanto se asocian según un orden distinto al ontológico, los objetos que desean no les son verdaderamente útiles, aunque ellos ignoran que los desean por azar, convención, imitación, avaricia, envidia, ambición, etcétera. El análisis del ingenio de los profetas muestra que los conocimientos revelados que contiene la Escritura no expresan verdades metafísicas acerca de Dios ni verdades acerca de las esencias ni de las leyes de las cosas naturales, sino la proyección de las opiniones e ideas inadecuadas de los ingenios, incluidos sus miedos y esperanzas. Las asociaciones realizadas por el ingenio sin la guía de la razón no siguen el orden ontológico, aunque esto no significa que ingenio y entendimiento estén enfrentados, pues la razón puede guiar al ingenio.

6
MÉTODO HERMENÉUTICO Y ESCRITURA



> [P]ara interpretar la Escritura, es necesario diseñar una historia verídica y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica.
>
> Spinoza, TTP, VII, p. 98.

Aclarar el método hermenéutico para comprender las Sagradas Escrituras

La discusión en torno al criterio para distinguir la idea adecuada de Dios y las imágenes antropomórficas fabricadas por el ingenio no era un mero problema teórico para Spinoza.[1] Cruentas guerras de religión asolan a Europa en los siglos XVI y XVII, muchas de ellas dirigidas por intereses económicos y políticos; esto es, por avaricia, envidia y ambición. La preocupación del neerlandés por aclarar tanto la hermenéutica correcta para la Escritura, como su verdadero mensaje, radica en suprimir la violencia y los conflictos bélicos religiosos. Para el neerlandés, los enfrentamientos bélicos entre quienes se autodenominan religiosos prueba que los beligerantes no conocen la verdadera religión, sino una imaginativa que les conduce a desear imponer sus ingenios particulares sobre los demás con vistas

[1] Como comenta J. P. Osier ("L'hermeneutique de Spinoza et de Hobbes", pp. 320-21), Hobbes y Spinoza no abordan la hermenéutica de las Sagradas Escrituras en general, sino sólo con relación a las cuestiones teológico-políticas relativas al contexto histórico.

a ganarse el favor divino.[2] Pero muchas de las interpretaciones de la Escritura derivan de las ambiciones de los intérpretes, no de un conocimiento verdadero del mensaje de la Escritura. En el TTP, Spinoza apela a su propia experiencia para mostrar esta contradicción: "Me ha sorprendido muchas veces que hombres que se glorían de profesar la religión cristiana, es decir, el amor, la paz, la continencia y la fidelidad a todos, se atacaran unos a otros con tal malevolencia y se odiaran a diario con tal crueldad, que se conoce mejor su fe por estos últimos sentimientos que por los primeros".[3] El neerlandés considera que la religión cristiana profesa los principios de la verdadera religión, a saber: que los hombres se amen y sean fieles entre sí, que contengan sus pasiones y sean pacíficos. Esto es acorde con dos de los tres deseos honestos que propone.[4] Spinoza aplica lo que dice Mateo, que se conoce a los hombres por sus frutos;[5] es decir, los cristianos que atacan a otros hombres, sin importar las razones que dan para hacerlo, son falsos cristianos que malinterpretan los principios de la Escritura por sus intereses personales. La malinterpretación de los falsos cristianos, sucede también con falsos fieles de los demás cultos: la experiencia del neerlandés le ha mostrado que las únicas diferencias entre todos ellos son exteriores e imaginativas; es decir, se refieren a la vestimenta, a las palabras o a las imágenes; fuera de ello, no hay diferencias entre los miembros de diversas religiones pues todos se odian entre sí a diario por las causas más nimias.

El capítulo anterior mostró que los profetas erraban acerca de la esencia de Dios y de las cosas naturales y, en cuanto ignoraban esto y los efectos que se siguen de ellas, proyectan su ingenio sobre aquellas cosas, en un intento por conseguir la conservación del pueblo hebreo. ¿Cuál es el verdadero mensaje de la Escritura? ¿Cómo se puede tener

[2] TTP, VII, p. 97.
[3] TTP, Praef, p. 8.
[4] *Vid. supra*, pp. 15-17.
[5] *Mateo* 7:16.

certeza de que se cuenta con el método adecuado para interpretar la Escritura?

La teología

Para Spinoza, la teología no puede ser una ciencia porque afirma la verdad de supuestos falsos, como que la Biblia es la palabra de Dios o que este tiene una voluntad libre de causas. Estos dogmas excluyen a la razón como instrumento para percibir la naturaleza, por lo que se oponen al desarrollo de toda ciencia. La teología no puede tener claridad sobre su objeto de estudio ya que, por prejuicio, considera que estudia misterios para la mente humana, al grado de pensar que hay palabras y signos no humanos ocultos en la misma Escritura. Spinoza remite a la teología todo aquello que supera la capacidad humana, como la profecía.[6] Pero aquello que supera la capacidad humana no es un conocimiento adecuado, pues que supere su capacidad significa que el hombre no puede conocerlo por las solas leyes de su naturaleza. Sostiene el TTP:

> Vemos […] cómo los teólogos se han afanado, las más de las veces, por hallar la forma de arrancar de las Sagradas Escrituras sus ficciones y antojos y avalarlos con la autoridad divina, y que nada hacen con menor escrúpulo y con mayor temeridad, que interpretar las Escrituras o mente del Espíritu Santo. Y, si algo les inquieta en su tarea, no es el temor a atribuir al Espíritu Santo algún error, ni a alejarse del camino de la salvación, sino a que otros les convenzan de su error y a que su propia autoridad quede por los suelos, y sean despreciados por los demás.[7]

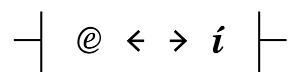
Este escepticismo hacia la razón prueba que la teología no deja de ser un altercado en donde se enfrentan distintos ingenios por ver quién se impone sobre quién: las autoridades que administran la interpretación de la Escritura son

[6] TTP, VI, p. 95. *Vid. supra*, pp. 236-37.
[7] TTP, VII, p. 97.

guiadas por la gloria de ganar la admiración de los demás supersticiosos e ignorantes, de modo que persiguen a cuantas personas se les opongan pues miran esa oposición como una represión de su conato. En otros términos, quieren ser los administradores exclusivos de las causas finales y fantasean sobre una naturaleza distinta a la que existe y, como la perciben por medio de la imaginación y no del entendimiento, la defienden por medio de ella, odiando a quienes se les oponen y temiendo perder su autoridad sobre los demás hombres.[8] Así, los teólogos persiguen a quienes se oponen a sus interpretaciones. Por ejemplo, Spinoza considera que Ibn Ezra es uno de los agudos comentaristas de la Escritura que rechazaron la subordinación de la razón a la letra. Pero su prudente ingenio le aconsejó oscurecer sus palabras para no ganarse el odio de los teólogos.[9]

Dice Spinoza: "si indagas qué misterios creen descubrir ellos en la Escritura, no hallarás otra cosa que lucubraciones de Aristóteles o Platón o de otro parecido, que será más fácil a un idiota imaginarlas en sueños, que al hombre más culto descubrirlas en la Escritura".[10] Las discusiones y especulaciones teológicas eran conducidas por las metafísicas de Platón o Aristóteles, como en las interpretaciones desde Ficino y los neoplatónicos, hasta la escolástica tomista. Pero las intenciones de los autores de la Escritura poco tenían que ver con estos sistemas filosóficos. Por lo tanto, la conciliación

[8] Nietzsche coincidirá plenamente en esto con Spinoza.
[9] En TTP, VIII, pp. 118-20, Spinoza toma de Ibn Ezra las seis pruebas para argumentar en contra de la autoría de Moisés del Pentateuco. Spinoza rechaza la creencia de que Moisés sea el autor del Pentateuco. El holandés sigue una tradición hermenéutica que niega dicha autoría y se basa, precisamente, en las conclusiones que saca del contexto: los relatos hablan de Moisés en tercera persona y nombra sitios que en la época de Moisés tenían otros nombres, etc., por lo que podemos afirmar que fueron escritos posteriormente a él. Pero nuestro autor reconoce que no es el primero en rechazar esto. Sostiene que otros han comprendido de manera adecuada a la Escritura, aunque también eran conscientes de oponerse a un dogma teológico de las Iglesias que apoyaba su autoridad. Spinoza indica que este dogma ha sido defendido por los fariseos y persiguieron a quien se opusiera a él. Según el neerlandés, Ibn Ezra era un hombre erudito y de ingenio más liberal y fue el primero en señalar la falsedad de este dogma. Aunque lo hizo en términos oscuros para evitar las persecuciones. TTP, VIII, p. 118.
[10] TTP, XIII, p. 168.



entre los textos filosóficos griegos y los de la Escritura sería ajena a estos últimos textos.

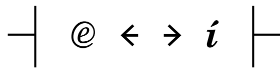
Spinoza afirma que: “nadie duda que el ingenio humano es de ordinario muy variado y que no todos se contentan igualmente con todo, sino que las opiniones gobiernan de diversa forma a los hombres, puesto que las que suscitan en uno devoción, despiertan en el otro la risa y el desprecio”.[11] No solo cada ingenio y cerebro humano imagina a Dios de diferente manera,[12] sino que la ambición y avaricia de cada uno por cosas inciertas ahonda esas diferencias al buscar nuevas formas de culto que no les hayan defraudado, de manera que cada uno se burla y desprecia a quienes no deliran como ellos. Para Spinoza, el supersticioso ignora el verdadero sentido de la religión y, por lo tanto, cree pertinazmente que se trata del medio para agradar a un Dios que misteriosamente administra la Naturaleza. En el nivel de la superstición, a fuerza de repetir una ilusión creen que esta confirma su verdad.

Sostendrá el neerlandés: “[N]o consigo admirar lo suficiente el ingenio de aquellos [...] que ven tan profundos misterios en la Escritura, que no pueden ser explicados en ninguna lengua humana, y que introdujeron, además, en la religión tantas especulaciones filosóficas, que la Iglesia parece una Academia y la religión una ciencia o más bien un altercado”.[13] Si cada ingenio interpretara la Escritura sin conocer su verdadero sentido, entonces se caerá en un escepticismo que desconfía incluso del sentido de cada oración que la compone. Precisamente este escepticismo es el que ha llevado a muchos a creer que oculta arcanos. La admiración de los misterios de la religión es uno de los prejuicios más poderosos y más defendidos pues estos se ense-

[11] TTP, XIV, pp. 176-77. En este texto, Atilano Domínguez traduce “*Ingenium*” como “temperamento” y luego como “natural”. Spinoza, *Tratado Teológico Político*, 2003, p. 70. Por su parte, se encuentra esta misma idea anunciada en el Prefacio con las siguientes palabras: “los hombres son de un ingenio [*ingenium*] sumamente variado, y uno simpatiza más con estas opiniones y otro con aquéllas, y lo que a uno impulsa hacia la religión, a otro le suscita la risa [...]” (TTP, Praef, p. 11).

[12] *Vid. supra*, capítulo 5, pp. 221-37.

[13] TTP, XIII, p. 167.



ñan como imágenes inconexas o cosas singulares, libres[14] y necesarias,[15] que atrapan el ánimo de los supersticiosos y no les dejan pensar en otras cosas. En este sentido, exclama Spinoza: "¡Qué feliz sería también nuestra época, si la viéramos libre [a la religión], además [de especulaciones filosóficas], de toda superstición!".[16] El neerlandés no puede concluir otra cosa que los diversos ingenios supersticiosos generan distintas religiones y cultos que los enfrentan en una pugna por ganarse el favor divino.[17]

Condiciones para un método hermenéutico

La Escritura está compuesta por una ingente cantidad de relatos, discusiones, historias, crónicas, guerras y consejos. Pero como mostró la teoría de la imaginación, la potencia de la mente es capaz de imaginar a la vez cierto número de imágenes sin ser desbordada.[18] Por ello, la mente será capaz de explicar a la vez cierto número de relatos e historias, pero será desbordada si pretende explicar a la vez la ingente cantidad contenida. ¿Acaso esto significa que ningún hombre podrá comprender la Escritura? La respuesta a esta pregunta es la clave para interpretarla adecuadamente, pues se trata de su mismo sentido. Este será uno de los presupuestos del método hermenéutico spinozano para interpretar adecuadamente cualquier texto religioso: ninguna mente humana es capaz de considerar a la vez absolutamente todas las historias y relatos contenidos en las Escrituras, pues deducir, demostrar y explicar todas las discusiones, crónicas, guerras y consejos que incluye, supera no sólo la capacidad (*captum*) y las fuerzas de la plebe

[14] E3p49, E5p5.
[15] E4p11.
[16] TTP, XI, p. 158.
[17] Sostiene en TTP, XVI, p. 199, que "la experiencia muestra más que sobradamente que los hombres se equivocan muchísimo acerca de la religión y que parecen rivalizar en fabricar ficciones según el ingenio de cada uno".
[18] *Vid. supra*, pp. 159-61.

–cuyas fuerzas Spinoza piensa que son muy débiles–, sino también las del hombre en general.[19]

Antes bien, la pregunta que Spinoza busca responder es la siguiente: ¿qué mensaje puede retener la mente humana de todas las historias y relatos de la Escritura y que se encuentra en todas estas historias y relatos? El verdadero sentido de la Escritura no se encuentra en la consideración simultánea de todas sus historias y consejos, pues: "los sagrados libros no fueron escritos por un solo autor ni para el vulgo de una misma época, sino por numerosísimos hombres, de diferentes épocas e ingenios, hasta el punto que, si se computan todos, abarcarán casi dos mil años o quizá muchos más".[20] Una consideración general de la gran diversidad de historias, narraciones, conflictos, discusiones, guerras, consejos e, incluso, lenguas utilizadas en la Escritura, muestra que no hay un único ingenio detrás de ellos, sino que fue redactada por muchísimos ingenios de distintas épocas y contextos, a la vez que es un conjunto de libros reunidos bajo criterios diversos. Empero, han circulado una gran diversidad de interpretaciones de la Escritura porque sus autores no dejaron claro cuáles eran las intenciones de sus escritos y no recibimos una historia de la Escritura en donde explicaran el sentido de sus palabras. Spinoza sostiene que:

> [A]unque esa historia es sumamente necesaria, los antiguos la descuidaron o […], si acaso la transcribieron o transmitieron, pereció con el paso del tiempo; y […], por consiguiente, gran parte de los fundamentos y principios de ese conocimiento han desaparecido. Aun eso sería tolerable, si la posteridad se hubiera mantenido dentro de los justos límites y hubiera transmitido de buena fe a sus sucesores lo poco que había recibido o encontrado y no hubiera forjado con su cerebro cosas nuevas.[21]

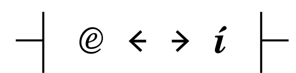
[19] TTP, V, p. 78.
[20] TTP, XIV, p. 173. La traducción de Domínguez traduce aquí "temperamentos" por "*ingenium*". Se modifica esta traducción por fidelidad al original.
[21] TTP, VIII, pp. 117-18.

No sólo se ha perdido gran parte de la historia de la Escritura, sino que en distintas épocas sus custodios han introducido su particular ingenio en ella, de manera que es muy difícil tener una ciencia de la Escritura y un conocimiento claro de las verdaderas causas eficientes de la redacción de la Escritura y de sus avatares.[22] Por ejemplo, los canónicos encontraron contradicciones entre los libros de Moisés y el libro de Ezequiel, por lo que no aceptaban este último como parte de las Escrituras. Con vistas a que lo aceptaran, Ananías explicó las opiniones de Ezequiel para que concordaran con las de Moisés. Pero Spinoza considera que no queda claro cómo lo consiguió: "si acaso [Ananías] escribió [para ello] un comentario que haya desaparecido o si incluso cambió las palabras y las oraciones de Ezequiel (si tuvo tanta audacia para ello) y las adornó a su ingenio".[23] Si este fuera el caso, entonces sería prueba de la corrupción a la que fue sometida la Escritura a lo largo de su historia. Es importante recordar la prohibición de la tradición hebrea de conservar un texto corrupto. Sin embargo, el neerlandés afirma que gran parte de los textos reunidos en la Escritura han sido modificados por personas audaces y poco razonables. Esto explicaría las contradicciones entre los textos de la Escritura. Pero esta misma razón prohíbe acomodar la Escritura al ingenio del lector, aunque este busque superar las contradicciones. En cuanto no se conoce el verdadero sentido de la Escritura, solo se perciben las contradicciones entre sus relatos. En este contexto, Spinoza sostiene que:

> Los comentaristas [...] que intentan conciliar estas contradicciones manifiestas [de la Escritura], inventan cuanto pueden, cada cual según la fuerza del propio ingenio [*pro viribus sui ingenii*]. Y así, al tiempo que adoran las letras y las palabras de la Escritura, no hacen otra cosa [...] que exponer los escritores de los sagrados Libros al desprecio,

[22] TTP, I, p. 29

[23] TTP, II, p. 42. Atilano Domínguez traduce *ingenium* por "gusto". Continúa el texto: "En todo caso, Ezequiel, 18 no parece concordar con Ex 34:7 ni con *Jeremías* 32:18, etc." (*Idem*).



> hasta el punto que se diría que no sabían hablar ni poner en orden lo que iban a decir. Más aún, no hacen sino ensombrecer la claridad de la Escritura; ya que, si a cada uno estuviera permitido interpretar las Escrituras a su guisa [*ad eorum modum*], no habría una sola oración de cuyo verdadero sentido no pudiéramos dudar.[24]

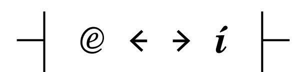
Cuando no cuentan con el verdadero sentido del texto, los ingenios lo interpretan *ad hoc* con sus pasiones más poderosas, sus mayores esperanzas y miedos. En lugar de atender al verdadero significado de las palabras, las adoran e idolatran porque creen que los profetas eran unos ignorantes que no se enteraban de lo que escribían.

Si no se debe intentar resolver las contradicciones entre los relatos de la Escritura, ¿cómo se pueden interpretar adecuadamente? ¿Es posible comprender el verdadero sentido de una obra tan basta que ha sufrido tantos cambios que no quedaron registrados? ¿Cómo puede saber Spinoza que sufrió cambios? ¿Acaso la desbordante diversidad de ingenios que la compuso concluye la incapacidad humana de explicar la Sagrada Escritura? No, antes bien implica considerar no sólo los límites del ingenio humano para interpretarla, sino también los límites de los ingenios que la compusieron. Spinoza sostiene que: "tampoco debe ser tan difícil este método [para interpretar adecuadamente la Escritura], como para que no lo puedan practicar más que agudísimos filósofos; sino que debe estar adaptada al ingenio y capacidad natural y común de los hombres".[25] Este método debe partir del ingenio común y natural a todos los hombres, pues la palabra eterna de Dios está grabada en la mente humana y no en ciertos libros, lenguas, etcétera.[26] Si la Escritura fue

[24] TTP, X, p. 147.

[25] TTP, VII, p. 117. El texto latino pone: "(*norma interpretando Scripturam*) *naturali et común hominum ingenio et capacitati accommodata* [*est*]". Lagrée y Moreau (*op. cit.*, p. 323) traducen con los siguientes términos: "a elle doit être adaptée à la capacitè naturelle et à la complexión commune des hommes". Falla aquí la traducción de Atilano Domínguez, que dice: La norma para interpretar la Escritura "[...] debe estar al alcance del talento y de la capacidad natural del común de los hombres".

[26] TTP, XII, p. 158.



redactada por hombres de carne y hueso, entonces la autoridad máxima para interpretarla no es una luz superior a la naturaleza humana ni ninguna autoridad externa al mismo hombre, sino que debe estar en poder de cada hombre. Dicha autoridad no es otra que la razón o luz natural capaz de comprender las intenciones de los autores y está al alcance del ingenio y de la capacidad natural de los seres humanos. Por lo tanto, el verdadero sentido de la Escritura no está vedado a todos los hombres y no es exclusivo de unos cuantos iniciados o iluminados.

El primer paso del método hermenéutico: historia crítica

Uno de los principales objetivos de la hermenéutica spinozana es evitar las malinterpretaciones pasionales de la Escritura y garantizar la interpretación adecuada. Spinoza encuentra un asidero seguro en el uso del método geométrico para interpretar racional y adecuadamente las obras humanas; y, para el neerlandés, la Escritura es una obra humana, no es una obra divina.[27] Spinoza propone una hermenéutica universal cuyas reglas sean acordes al método para interpretar la naturaleza. Como ya se dijo en el tercer capítulo,[28] el método para interpretar la naturaleza primero elabora una historia de la naturaleza y, luego, extrae las definiciones de las cosas naturales de esa historia natural. En términos metafísicos del conato, este método estudia los fenómenos naturales a través de los conatos de los individuos y distingue su esencia íntima;

[27] Domínguez (*Spinoza*, p. 14) pone el método en tres críticas: "[...] historia crítica de cada obra, determinación del sentido de cada texto y juicio valorativo del conjunto. La crítica histórica determinará el autor y la lengua, la época y la transmisión del texto. La crítica textual fijará el sentido de cada término, frase o fragmento, atendiendo primero al contexto, después a los pasajes paralelos y finalmente al conjunto de la obra, de suerte. En fin, la crítica doctrinal emitirá un juicio razonado y personal sobre la verdad o falsedad de la Escritura, ya que en la vida humana la razón es el valor y el juez supremo".
[28] *Cf.* Capítulo 2.

de manera que pueda deducir de esta aquellos fenómenos. Así también procede el verdadero método para interpretar la Escritura: primero conduce sincera y sistemáticamente una investigación histórica sobre la Escritura; a partir de esta, concluye la mente de sus autores, por vía de la consecuencia legítima, como si se tratara de datos y principios ciertos.[29] Es importante recordar aquella máxima de Spinoza: conforme mejor se conoce el genio e ingenio de los escritores, mejor se entienden sus palabras.[30] Por paralelismo de los atributos, las mentes de los autores de la Escritura son las esencias íntimas que permitirán explicar sus palabras. Acorde con el principio epistemológico de que el conocimiento verdadero es un conocimiento de las primeras causas, la principal condición del verdadero método para interpretar la Escritura es obtener conceptos de la mente de sus escritores extraídos de la misma Escritura. Por ello Spinoza insiste en que su método hermenéutico se atiene a lo que está contenido en la misma Escritura y no agrega nada ajeno.

Esto es un método claramente circular: se obtienen las definiciones (causas) de las obras (efectos). Pero la circularidad será positiva en cuanto que el estudio de cualquier relato de la Escritura permita distinguir claramente un mismo sentido para todos los relatos que contiene, así como otros sentidos propios de cada relato. Si se obtiene un mismo sentido, entonces se puede tener seguridad de que se trata del verdadero sentido de la Escritura. Si bien el conocimiento absolutamente completo de la Escritura está por encima de la capacidad humana, es posible que cualquier hombre interprete adecuadamente la Escritura en cuanto se limite a admitir principios y datos substraídos solo de la misma Escritura, sin incluir principios ni datos de otros textos o intereses. Por eso Spinoza considera que no tiene sentido recurrir a Platón o a Aristóteles para interpretar la Escritura.

[29] TTP, VII, p. 98.
[30] *Vid. supra*, pp. 182-83.

El método hermenéutico propuesto por Spinoza tiene tres pasos:

A) una *historia crítica* del texto,
B) la *determinación del sentido* de cada texto, y
C) el *juicio valorativo del conjunto*.

El primer paso del método hermenéutico consiste en hacer una *historia naturae*, esto es, en compilar, describir y clasificar los relatos de la Escritura. Aquí el término "*historia*" tiene un sentido griego y baconiano[31] de investigación o conocimiento empírico en cuanto compilación, descripción y clasificación; este sentido opone este método de interpretación de la naturaleza al de anticipación de la inteligencia. El método para estudiar la Escritura debe "examinar de nuevo, con toda sinceridad y libertad, la Escritura y no atribuirle ni admitir como doctrina suya nada que no me enseñara con la máxima claridad".[32] ¿Acaso hay un criterio para distinguir lo propio de lo espurio? La crítica histórica será ese criterio pues "la regla universal para interpretar la Escritura es no atribuirle, como enseñanza suya, nada que no hayamos constatado plenamente por su historia".[33] Si procedemos así, no se introducen palabras ni conceptos ajenos a los textos, ni son manipulados según el ingenio. El método sólo puede sacar sus definiciones de la misma crítica histórica de la Escritura de la siguiente manera: buscará todo aquello que exprese univocidad y lo postulará como definiciones, es decir, nociones comunes a las narraciones. A partir de la organización de las manifestaciones, seguimos un proceso inductivo para definir los ingenios y las mentes de los autores de dichas manifestaciones. De esta manera, el método comienza por hacer a un lado todo aquello que es equívoco dentro de toda la Escritura, aquello más curioso que útil. Con ello, no se requiere explicar absoluta-

[31] *Vid. supra*, capítulo 3, p. 145 y nota al pie 69. Bacon, *Novum Organum*, I, 26: *interpretatione naturae*.
[32] TTP, Praef, p. 9.
[33] TTP, VII, p. 99.

mente todos sus relatos. En un segundo momento, se podrán buscar las diferencias y particularidades de cada texto. Así como se deben descubrir las leyes de la naturaleza para comprender los fenómenos naturales, se deben descubrir los ingenios que compusieron los textos para comprender sus verdaderos sentidos. Precisamente porque las reglas de los ingenios dependen de la teoría de la imaginación, seguir el método geométrico no significa un reduccionismo de la antropología a la física.

¿Cómo se puede diseñar una historia verídica de la Escritura que permita deducir su verdadero sentido? La primera parte de la historia de la Escritura: "debe contener la naturaleza y propiedades de la lengua en la que fueron escritos los libros de la Escritura y que solían hablar sus autores. Pues así podremos investigar todos los sentidos que, según el modo habitual de hablar, puede admitir cada oración".[34] Como los escritores de la Biblia eran hebreos, es de suma importancia conocer la lengua hebrea pues, a pesar de que escribieran en griego, utilizaron hebraísmos.[35] Estos son signos compartidos por ciertos ingenios que hacen las mismas asociaciones porque han sido afectados de la misma manera por ellos[36] y, por tanto, dichos ingenios forman un solo ingenio agrupado como nación; en este caso, la nación hebrea. Diversos ingenios podrán comunicarse y dialogar sin caer en error siempre y cuando tengan las mismas representaciones y hagan las mismas asociaciones de los objetos de los que hablan. De esta manera, la imaginación posibilita la comunicación en cuanto los interlocutores hablen de cosas cuyos ingenios se representan de la misma manera, es decir, de objetos que les han afectado de la misma manera. Pero, esta comunicación no implica la adecuación del conoci-

[34] TTP, VII, pp. 99-100.

[35] TTP, VII, 111. Sobre la explicación spinozana de la lengua como el conjunto de palabras significadas por los ingenios, *vid. supra*, capítulo 4, pp. 182-87.

[36] Según Osier (*op. cit.*, pp. 328-29), porque todo lo que está sometido a la existencia y sufre cambios es un individuo, Spinoza no hablará de lenguas en general (perspectiva nominalista), sino de la lengua hebrea como un individuo compuesto que interactúa con el exterior. No creo que se trata de decir que la lengua hebrea tiene mente, sino de que tiene conciencia en cuanto un pueblo la habla y es consciente de su habla.

miento expresado, pues las ideas expresadas pueden ser inadecuadas. Es posible la conservación de hebraísmos en la traducción del hebreo al griego en cuanto se conservan las asociaciones propias del pueblo de la primera lengua.

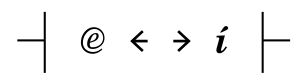
Cabe poner los ejemplos de hebraísmos en la Escritura a partir de la expresión "espíritu de Dios", que según Spinoza significa un agudo ingenio.[37] El TTP dice que en la Escritura: "toda virtud o fuerza superior a lo habitual se llama *espíritu* o *virtud de Dios*, como por ejemplo en Éx 31:3: *lo llenaré* (a Besalel) *del espíritu de Dios*, es decir, como la misma Escritura lo explica, de un ingenio y de una destreza superiores a las que caen en suerte al común de los hombres; [...]".[38] En este pasaje del Éxodo Dios le dice a Moisés que llenará a Besalel de su espíritu para que dirija la construcción del Tabernáculo,[39] por lo que es llenado "en sabiduría y en inteligencia, en ciencia y en todo arte,/ para inventar diseños, para trabajar en oro, en plata y en bronce/ y en artificio de piedras para engastarlas, y en artificio de madera; para trabajar en toda clase de labor".[40] Estas cualidades son muy importantes para que el arquitecto realice adecuadamente la morada de Dios en la Tierra. Dadas las características de la mentalidad hebrea, que atribuye toda acción a Dios, la mejor traducción del término "espíritu de Dios" es "ingenio" con el sentido tradicional de "inteligencia superior". La idea literal de esta expresión es equívoca, por lo que el uso del término en la misma Escritura no significa que Dios tenga un espíritu o un alma. La explicación spinozana del "espíritu de Dios" continúa con otro pasaje de la Escritura: "Y lo mismo en Isaías 11:2: *y reposará sobre él el espíritu de Dios*, es decir, como explica a continuación el mismo profeta con todo detalle (siguiendo una costumbre muy corriente en las Sa-

[37] Esta interpretación del espíritu de Dios como un ingenio superior será muy importante para el reconocimiento de la superioridad de los profetas sobre la multitud. *Vid. infra*, p. 263.

[38] TTP, I, §25, p. 24.

[39] Se trata del Mishkán (ןָכְשְׁמ), el santuario móvil de los hebreos, construido en el desierto para proteger la Arca de la Alianza y las Tablas de la Ley que recibió Moisés. Ver M. M. Fernández, "Construcción y simbolismo del Tabernáculo".

[40] *Éxodo* 31:3-5.

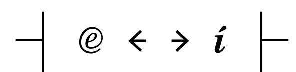


gradas Escrituras), la virtud de la sabiduría, del consejo, de la fortaleza, etc.".[41] Este pasaje de Isaías anuncia la llegada del Mesías (Emanuel), un rey superior a David que, al reposar el espíritu de Dios sobre él, tendrá los siguientes atributos, descritos por el mismo profeta: "espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de poder, espíritu de conocimiento y de temor de Jehová".[42] En ambos pasajes la explicación spinozana es polémica: en lugar de que el término "espíritu de Dios" signifique que Dios tiene un espíritu o un alma que le da a algunos privilegiados, como parece implicar la traducción, el neerlandés considera que el término es utilizado en la Escritura para referirse a un ingenio y destreza superiores al común de los hombres (*ingenio et arte supra communem hominum sortem*), algo propio del virtuoso, del sabio capaz de una fortaleza superior a los demás hombres y apta para dar buenos consejos. El argumento de Spinoza no sólo se apoya en las mismas explicaciones que siguen a la introducción del término "espíritu de Dios", sino también en el sentido tradicional del término "*ingenium*" como inteligencia o fuerza del ánimo superior a la de los hombres comunes.

El segundo paso de la historia de la Escritura es identificar las principales opiniones de los autores. Spinoza lo pone en los siguientes términos:

> Debe recoger las opiniones de cada libro y reducirlas a ciertos temas capitales, a fin de tener a mano todas las que se refieren al mismo asunto. Anotar, después, todas las que son ambiguas u oscuras o que parecen contradecirse. En este momento, llamo oscuras o claras aquellas frases cuyo sentido se colige difícil o fácilmente del contexto de la oración, y no en cuanto que su verdad es fácil o difícil de percibir por la razón, puesto que sólo nos ocupamos del sentido de las oraciones, no de su verdad. Más aún, cuando buscamos el sentido de la Escritura, tenemos que guardarnos, ante todo, de no dejarnos influir por nuestro razonamiento,

[41] TTP, I, §25, p. 24.
[42] *Isaías* 11:2. La importancia de los atributos radica en que el profeta muestra que es el Mesías (Emanuel) es superior a Salomón (espíritu de sabiduría y de inteligencia), a David (espíritu de consejo y de poder) y a Moisés y los Patriarcas (espíritu de conocimiento y de temor de Jehová).



> en cuanto que se fundamenta en los principios del conocimiento natural (por no mencionar los prejuicios).[43]

La historia de la Escritura debe construirse a partir del mismo texto y encontrar el verdadero sentido de cada oración en su particular contexto, no en cuanto a nuestro ingenio que es un contexto ajeno; se trata de conducir tanto nuestro ingenio como nuestra razón a buscar coherencia dentro del mismo texto y no del texto con nosotros. Por ejemplo, la Escritura fue redacta por hebreos, por lo que solo contiene asuntos e historias del pueblo judío y no de otros pueblos. De ahí que no se pueda rechazar que otros pueblos hayan tenido profecías, pues esas profecías no le habrían interesado a los hebreos incluirlas en sus libros sagrados.[44] Por lo tanto, erra quien interpreta la Escritura sin conocer su sentido, así como creer que solo cuanto dice es cuanto ocurrió a los otros pueblos. Es más, la misma razón debe ser guiada y evitar que intente reconciliar cuanta contradicción se encuentre.[45] Si bien la Escritura contiene muchas contradicciones, estas no se dan dentro de un mismo texto, sino cuando se comparan textos entre sí. Esto se debe a que se trata de un mismo contexto y una misma intención del autor; mientras que los distintos textos de la Escritura responden a distintos contextos.

Spinoza advierte que la Escritura no siempre refiere todas las condiciones y circunstancias de las profecías,[46] pues:

> Es sumamente raro que los hombres cuenten una cosa simplemente como ha sucedido, sin mezclar al relato nada de su propio juicio. Más aún, cuando ven u oyen algo nuevo, si no tienen sumo cuidado con sus opiniones previas, estarán, las más de las veces, tan condicionados por ellas que percibirán algo absolutamente distinto de lo que ven u oyen que ha sucedido; particularmente, si lo sucedido supera la

[43] TTP, VII, p. 100.
[44] TTP, III, pp. 50-54.
[45] TTP, Praef, p. 10.
[46] *Cf.* TTP, I, p. 16; TTP, II, p. 31.

> capacidad de quien las cuenta o las oye, y sobre todo si le interesa que el hecho suceda de una determinada forma. De ahí resulta que los hombres, en sus crónicas e historias, cuentan más bien sus opiniones que las cosas realmente sucedidas; que uno y el mismo caso es relatado de modo tan diferente por dos hombres de distinta opinión, que parece tratarse de dos casos; y que, finalmente, no es demasiado difícil muchas veces averiguar las opiniones del cronista y del historiador por sus propios relatos.[47]

Los relatos dependen del ingenio, que comprende tanto las opiniones como los afectos que le producen al hombre. Las opiniones son prejuicios en cuanto funcionan como axiomas de lo presenciado al grado de que el evento parece confirmar la opinión previa. El concepto de ingenio será clave porque no sólo explica cómo capta el individuo los sucesos, sino también cómo los relata, pues la narración se explica a través de las asociaciones particulares que hace cada individuo, a qué le da más importancia, desde qué disciplina escribe, etcétera.

Una vez que se ha estudiado la lengua hebrea y las opiniones de los ingenios que redactaron cada libro, Spinoza propone el tercer paso de la crítica histórica: "La historia de la Escritura debe describir [...] los avatares de todos los profetas, de los que conservamos algún recuerdo, a saber: la vida, las costumbres y preocupaciones[48] del autor de cada libro; quién fue, con qué ocasión, en qué época, para quién y, finalmente, en qué lengua escribió".[49] La crítica histórica de la Escritura permitirá conocer su verdadero sentido si investiga e identifica todas las causas que entraron en juego para producir las narraciones que la componen. Entre esas causas se encuentran la vida, la época, la lengua, las costumbres, las preocupaciones, las circunstancias y las in-

[47] TTP, VI, pp. 91-92. Cabe decir que en este texto resuena aquello que dice Descartes en su *Discurso del método*, primera parte, AT VI, 7-8, sobre la omisión en los relatos de gran parte de los detalles acaecidos en los acontecimientos históricos.
[48] Cabe decir que Domínguez (en Spinoza, *Tratado Teológico Político*, p. 200) traduce el término "*studia*" como "gustos".
[49] TTP, VII, p. 101.

tenciones del autor de cada libro. Si se tiene una idea adecuada de estas causas, se podrá conocer el ingenio del autor y, por tanto, se explicará de manera adecuada cada libro.[50]

Ahora, supóngase que se cuenta con una idea del ingenio de un autor de la Escritura. ¿Cómo se puede asegurar de que ese hombre no quería engañar a sus lectores? Aquí ayuda la pregunta que Spinoza le hace a un corresponsal: "¿quién puede ser de ingenio tan sagaz y astuto que pueda dar, disimuladamente, tantas y tan sólidas razones en favor de una causa que él cree falsa?".[51] Esta pregunta supone un estrecho vínculo entre aquello que demuestra adecuadamente un ingenio astuto y sagaz y aquello que este considera como cierto: un ingenio que defiende con profundidad una tesis pone en ello todos sus recursos, de manera que no podría defender con profundidad una tesis que no creyera que es cierta. Como ya se dijo, las intenciones del autor son parte de su ingenio. En caso de que se dudara sobre las intenciones de un autor, sería muestra de que no se tiene una idea adecuada de su ingenio.

[50] TTP, VII, pp. 101-02. *Vid. supra*, capítulo 4, pp. 182-83.

[51] Ep 43, p. 220. Jacob Ostens le pide a van Velthuysen su opinión sobre el TTP y este le contesta (Ep 43, p. 207) que no conoce al autor, pero considera que está a favor de la causa de los deístas. Jacob Ostens le envía esta epístola a Spinoza, quien se defiende del título de deísta de la manera siguiente (Ep 43, p. 220, febrero 1671): afirma Spinoza que van Velthuysen "para hacer más fácil su objetivo, dice que *no soy torpe de ingenio*, y así puede demostrar más fácilmente que *yo he hablado sagaz y astutamente, e incluso con mala intención, en favor de la pésima causa de los deístas*. Eso basta para probar que no ha entendido mis argumentos. Pues ¿quién puede ser de ingenio tan sagaz y astuto que pueda dar, disimuladamente, tantas y tan sólidas razones en favor de una causa que él cree falsa? ¿Cómo, me pregunto, va a pensar él, después de esto, que alguien haya escrito con ánimo sincero, si cree que se puede demostrar con solidez tanto lo ficticio como lo verdadero? [Hasta aquí es la traducción de Atilano Domínguez, en Spinoza, *Correspondencia*, pp. 286-87. Continúa la traducción de Óscar Cohan, en Spinoza, *Epistolario*, p. 144] Pero ya no me asombro de esto. Así, en efecto, ha sido burlado antes Descartes por Voecio y así han sido burlados en todas partes los mejores". Cabe decir que Gisbert Voëtius (1589-1676) fue profesor de teología y párroco principal de Utrecht y consiguió que su universidad condenara a Descartes y que un tal Schoockius escribiera un panfleto en contra de Descartes por promover el ateísmo y la inmoralidad. Éste le contestó a Voecio con una carta en 1643. *Cf.* Atilano Domínguez, en Spinoza, *Correspondencia*, p. 287, n. 276; Pablo Pavesi, "Descartes y el diablo. La *Carta a Voetius*", pp. 61 ss.

Ahora, la última parte del método hermenéutico es una crítica valorativa.[52] El neerlandés considera que, una vez comprendido el verdadero sentido de la Escritura, entonces la razón debe juzgar sobre la validez de ese sentido para todos los relatos, sin excepción. Aquí es cuando la mente hace uso de su razón, no antes. Si la razón encuentra que hay relatos que escapan al sentido propuesto, entonces debe rechazar eso como el sentido de toda la Escritura. Pero se debe de tener mucho cuidado, porque aquí es donde resbalan muchas interpretaciones de la Escritura, en cuanto someten la razón a un supuesto sentido de las letras. Más aún en cuanto que la historia de la Escritura es una historia de interpolaciones, corrupciones y adaptaciones a los más diversos ingenios. Spinoza considera que su método para interpretar la Escritura es el mejor porque articula razón e historia para dar con su verdadero sentido, a saber, un grupo de enseñanzas morales y políticas adaptadas al ingenio del pueblo. Si su método presenta dificultades, serán producto más bien de la negligencia que de la naturaleza del mismo método.[53]

La historia de Adán

Para Spinoza, la historia de Adán muestra la manera en que el ingenio adapta una verdad eterna. Spinoza considera que Dios no pudo prohibir a Adán que comiera del árbol del conocimiento del bien y del mal. La voluntad, el decreto y el entendimiento de Dios son lo mismo, por lo que una prohibición divina significa, en realidad, la imposibilidad por hacer algo.[54] Si en verdad lo hubiera prohibido, Adán no habría podido comer el fruto. Tanto la decisión de Adán de comer el fruto como la acción de hacerlo no pueden ir en contra de la voluntad divina, pues hacerlo introduciría imperfección

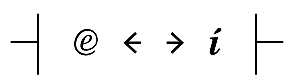
[52] TTP, XV, p. 182.
[53] TTP, VII, p. 117.
[54] *Cf.* TTP, IX, p. 62. CM I, 3, pp. 243; CM II, 9, pp. 266. E1p17e. Ep 19, p. 90, etcétera.

en Dios, algo que es absurdo.[55] En este sentido, la decisión y acción de Adán de comer del fruto expresan algo que su cuerpo fue capaz de hacer para conservarse, es decir, expresan la conservación de su PMR a través del acto de nutrirse. Porque este acto expresa perfección y no imperfección, su acción no puede ser un pecado.[56] A pesar de que Dios le revelara que comer el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal le produciría irremediablemente la muerte,[57] no es extraño que Adán no percibiera adecuadamente la revelación porque no conocía aquel árbol ni su fruto. Sostiene Spinoza que:

> [C]omo la Escritura cuenta que Dios le dio ese precepto a Adán y que, no obstante, Adán comió del árbol, es necesario afirmar que Dios tan sólo reveló a Adán el mal que necesariamente había de sobrevenirle, si comía de aquel árbol; pero no le reveló que era necesario que dicho mal le sobreviniere. De ahí que Adán no entendió aquella revelación como una verdad necesaria y eterna, sino como una ley, es decir, como una orden a la que sigue cierto beneficio o perjuicio, no por una necesidad inherente a la naturaleza misma de la acción realizada, sino por la simple voluntad y el mandato absoluto de un príncipe. Por tanto, sólo respecto a Adán y por su defecto de conocimiento, revistió aquella revelación el carácter de una ley y apareció Dios como un legislador o un príncipe.[58]

Para Spinoza, Dios le reveló que ese alimento descompondría su PMR de la misma manera en que el entendimiento percibe que el veneno es mortífero.[59] Por lo tanto, la revelación que recibe Adán es el conocimiento cierto de la relación negativa entre su PMR y un objeto externo determinado. Pero la ignorancia de la PMR del fruto conlleva la incapacidad de percibir la relación causal entre la ingestión

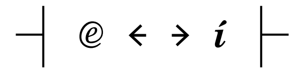
[55] Ep 19, p. 90.
[56] Ep 19, pp. 88-90.
[57] *Génesis* 2 16-17: «Y Dios le dio esta orden al hombre: "puedes comer de cualquier árbol que haya en el jardín, / menos del árbol de la ciencia del bien y del mal; porque el día que comas de él, morirás sin remedio"».
[58] TTP, IV, p. 63. *Cf.* Ep 19, p. 93.
[59] *Idem.*



y la imposición de una PMR distinta a la suya: es decir, Adán es incapaz de entender que el veneno es el medio y, la muerte, la consecuencia. Sin embargo, el ingenio de Adán percibe parte de aquel conocimiento, a saber, que el medio es una ley y que la consecuencia es un castigo, a la vez que el garante de esta ley es un príncipe que legisla y prescribe leyes y órdenes según su voluntad. Por lo tanto, Adán piensa que Dios le prohíbe comer el fruto y que lo castigará si lo hace. En cuanto ingirió el fruto, creyó que pecó, de modo que se escondió e intentó excusarse. Por lo tanto, la opinión que el ingenio de Adán tenía de Dios determinó la manera negativa en que percibió la revelación: solo sabía que Dios es el hacedor de todas las cosas, pero ignoraba que es omnipresente y omnisciente, por lo que Dios se le presenta a través de esa opinión, como si fuera un hombre que ignora el pecado realizado por Adán y el lugar en el que este se escondió. Spinoza considera que Dios no le prohíbe nada a Adán, sino que le revela una verdad eterna sobre una relación física entre su cuerpo y un fruto. Pero Adán la percibe como una ley moral que indica lo que no debe hacer, así como un castigo si lo infringe.[60] Entonces, la revelación es el conocimiento cierto de una relación causal futura, en donde se revelan las causas de la salvación o de la perdición como leyes que traen premios o castigos, a la vez que esas leyes son decretadas por un Dios antropomórfico rector de la Naturaleza que garantiza los premios y castigos.

Spinoza considera que Moisés simboliza con la historia de Adán antes de comer el fruto, la potencia de Dios expresada por la sola naturaleza humana sin comercio con el exterior. La historia del primer hombre relata la potencia humana en cuanto no se relaciona con cosas externas sino solo consigo mismo. En cuanto no se vincula con cosas ajenas a su PMR, se puede decir que es guiado exclusivamente por la razón y que permanece libre. Pero no conoce nada del universo, nada puede serle útil ni inútil y, por tanto, no podrán ser buenas ni malas. Así, esta historia de Adán

[60] *Cf.* Deleuze, *En medio de Spinoza*, pp. 72-73.



vuelve a mostrar la tesis spinozana de que, si los hombres nacieran libres, no se formarían ningún conocimiento del bien ni del mal.[61] Spinoza dice que:

> [E]sto, y otras cosas [...], parecen haber sido simbolizadas por Moisés en aquella historia del primer hombre. Pues en ella no se concibe ninguna otra potencia de Dios que aquella con la que creó al hombre, esto es, la potencia por la que sólo proveyó a la utilidad humana; y en ese sentido narra que Dios prohibió al hombre libre que comiera del árbol del bien y del mal, y que tan pronto como comiera del él, al momento temería la muerte más bien que desearía la vida. Después, que, una vez que el hombre encontró la mujer, que concordaba totalmente con su naturaleza, conoció que no podía existir nada en la naturaleza que pudiera serle más útil que ella [...].[62]

Pero los hombres son finitos y no nacen libres, por lo que requieren del exterior para conservar su existencia. Por ello, el relato de Adán que come del fruto expresa la condición humana, que no solo requiera de las cosas externas para conservarse, sino que estas también condicionan su vida. Según el filósofo neerlandés, Moisés bien pudo haber simbolizado con la historia de Adán el largo y penoso proceso de prueba, error y acierto del ser humano para distinguir lo útil de lo nocivo. Asimismo, simbolizaría que este proceso puede llevar al hombre a actuar por miedo a la muerte en lugar de hacerlo por amor a la vida: en cuanto la muerte le acecha detrás de cada nueva cosa que prueba, el miedoso tenderá a reflexionar más en la muerte que en la vida.[63] Para Spinoza, la libertad debe ser conquistada, pero hay muchos obstáculos como el miedo a la muerte. Así, en contra de la tradición adánica que ve en el primer hombre al ser humano más perfecto, para Spinoza se trata del hombre más impotente. Pero el mismo relato muestra que esa condición únicamente será mejorada por la civilización: la revelación de Dios también implica que el hombre debe buscar otros individuos que le ayuden mejor a conservar su

[61] E4p64c, E4p68. *Vid. supra*, capítulo 2, p. 190 y nota al pie 86.
[62] E4p68e.
[63] E4p67.

PMR y, la mayor utilidad, la encontrará en la relación con otros hombres, pues comparten PMR semejantes, esto es, una misma naturaleza.[64] Por eso Adán aumenta mucho su poder al conocer a Eva y deja de imitar a las bestias.

La utilidad de la sociedad y de los bienes comunes que provee es un pensamiento solo accesible a través del entendimiento pero no de la imaginación. Por ello, Adán no pudo ser consciente de la utilidad de la sociedad que formó con Eva y percibió esta utilidad como un mandamiento divino. El relato de Adán muestra un principio esencial de la ética judía: las normas y valores morales basan toda su autoridad en Dios y entiende la necesidad de la naturaleza como un mandato divino.[65] Spinoza llama "mandato divino" a cualquier medio prescrito por la idea de Dios con nuestra mente como causa adecuada para conseguir el fin de la ley divina;[66] la síntesis de la ley divina y los mandatos divinos es amar a Dios como sumo bien, pues se le percibe como el verdadero rector de la Naturaleza. Spinoza sostiene que, si bien no está seguro de que su interpretación del relato del primer hombre concuerde con la intención de su autor:

> Esto parece significar que Dios mandó a Adán que hiciera el bien y lo buscara en cuanto bien y no en cuanto es contrario al mal; es decir, que buscara el bien por amor del bien y no por temor del mal. Ya que, como hemos indicado, quien obra el bien porque conoce exactamente el bien y lo ama, obra libremente y con ánimo constante; quien obra, en cambio, por temor del mal, actúa forzado por el mal y obra servilmente y vive bajo las órdenes de otro. Por eso, este simple mandato de Dios a Adán comprende toda la ley divina natural y está totalmente acorde con el dictamen de la luz natural [...].[67]

Dios le revela a Adán la ley divina: amar a Dios, al prójimo y obrar bien. Es una verdad eterna porque quien obra según el bien obra en beneficio de su PMR así como en beneficio de la PMR de los vecinos con un ánimo constante y sin fluctuacio-

[64] La vida en un Estado civil, así como la construcción de un Estado democrático, son conclusiones del pensamiento spinozano.
[65] Kellner, "La ética judía", p. 134.
[66] TTP, IV, p. 60.
[67] TTP, IV, p. 66.

nes. En cambio, quienes obran por temor al mal lo hacen por ideas inadecuadas, de manera que su ánimo fluctúa y no aumenta mucho su potencia con la acción, a pesar de que sea acorde con la virtud. A pesar de ser una verdad eterna, el ingenio de los miedosos la percibe como una ley o mandato divino que conlleva premio al cumplidor y castigo al trasgresor. Este es el fundamento de la moralidad: la supresión del conflicto por medio de una sociedad. Pero esto solo suprime el conflicto con respecto al tipo de sociedad que constituye. Incluso motiva el conflicto con toda aquella relación social distinta a sus propias relaciones, por ejemplo, en contra de los miembros de otras naciones. En las naciones, todo conjunto de normas morales reguladas por estas representaciones serán moralidades regionales e históricas que se oponen a otras moralidades y fomentan la oposición. Por el contrario, la ética piensa en todos los hombres, no solo en los miembros de una nación en particular.

El ánimo e ingenio piadoso de los profetas

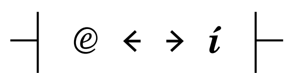
Para Spinoza, el verdadero sentido de la religión es actuar conforme a la piedad, que concibe como amar al prójimo como si se tratara de uno mismo. En la religión lo importante es ser piadoso, ya sea porque se tiene un conocimiento adecuado de la naturaleza humana o porque se obedece la imagen de un Dios antropomórfico que ordena esta acción. En cuanto a lo segundo, esta obediencia exige dos condiciones:

A. La concepción antropomórfica que los profetas y el pueblo ignorante se forman de Dios y le separa de la Naturaleza como si fuera su rector.
B. El ánimo justo y piadoso del profeta, en contraste con el ánimo avaro, ambicioso y miedoso del pueblo.

A partir del análisis del ingenio de los profetas y del pueblo ignorante y ambicioso,[68] el ánimo piadoso y justo de los profetas es el medio para que sus ingenios repriman las pasiones del pueblo y los obliguen a ser piadosos. La Escritura contiene una gran diversidad de eventos descritos porque este mensaje ha sido adaptado al ingenio particular que el pueblo tenía al momento en que le hablaba cada profeta. Por lo tanto, las causas de la profecía responden tanto a la biografía personal del profeta, como a la de sus oyentes. A partir de esto, dice Spinoza que: "los profetas son alabados y tenidos en alta estima, no tanto por la sublimidad y excelencia de su ingenio, cuanto por su piedad y constancia de ánimo".[69] Expresiones como "el profeta tenía el espíritu de Dios", "Dios infundió su espíritu a los hombres", o "los hombres están repletos del espíritu de Dios o del Espíritu Santo",[70] etcétera, significan que los profetas practicaban la piedad con una admirable constancia de ánimo y, por tanto, percibían la mente o juicio de Dios sobre las acciones humanas. Esto es, percibían los mandamientos divinos sobre imitar la piedad, mas ninguna aclaración sobre los verdaderos atributos divinos. Porque ya se identificó el "espíritu de Dios" con el sentido tradicional del ingenio como un ingenio superior al de la multitud,[71] el ingenio de los profetas era reconocido como superior al del pueblo tanto para imaginar de manera viva las cosas como para guiarse piadosamente. Por ello el pueblo los estimaban y admiraban y, por medio de estos afectos, se esfuerzan por emularlos: el pueblo desea actuar de manera piadosa aunque no comprenda ni la idea adecuada de la piedad –cuya adaptación es la misma profecía– ni las consecuencias positivas de esas acciones para la conservación del mismo pueblo.

Es importante subrayar que el método hermenéutico empleado por Spinoza para la Escritura supone que: "Dios

[68] *Vid. supra,* capítulo 5, pp. 208-37.
[69] TTP, II, p. 37.
[70] TTP, I, pp. 24 ss. Para mostrarlo, el primer capítulo del TTP estudia las distintas acepciones del término "espíritu de Dios" para comprender su significado como la mente o juicio de Dios.
[71] *Vid. supra*, pp. 252-53.



no pide a los hombres, por medio de los profetas, ningún conocimiento suyo, aparte del conocimiento de la justicia y de la caridad divinas, es decir, de ciertos atributos de Dios que los hombres pueden imitar mediante cierta forma de vida".[72] El fundamento de esta moral heterónoma es la creencia de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios[73] y que, si quiere ganarse el favor divino, debe imitar sus actos y, por tanto, ser piadoso. Por ejemplo, *Levítico* 19:2 pone la siguiente prescripción: sean santos porque Yahvé es santo. Por su parte, Jonás amonesta al pueblo a que perdonen tanto a judíos como a gentiles, que le den a cada uno lo suyo y que amen al prójimo como a sí mismo al sostener que Dios es propicio, misericordioso, indulgente, amplio en benignidad y pesaroso del mal.[74] Spinoza identifica la fe con la acción que imita a Dios, pues considera que la fe consiste: "en pensar de Dios tales cosas que, ignoradas, se destruye la obediencia a Dios, y que, puesta esta obediencia, se las presupone necesariamente".[75] Por tanto, la fe no salva por sí sola como afirmaran Lutero[76] y

[72] TTP, XIII, p. 170. El texto latino pone: "*Dei attributa, quae homines certa vivendi ratione imitari possunt*".
[73] La ética judía considera que la santidad es la imitación de un Dios antropomórfico a partir de la creencia de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios. *Cf.* Kellner, "La ética judía", pp. 136-37.
[74] TTP, III, p. 50. *Cf. Jonás* 4:2.
[75] TTP, XIV, p. 175.
[76] Martín Lutero (1483-1546) rechaza la tradición romana y su visión cuantitativa de la religión como una moral de premios y castigos. Entonces, ¿qué criterio tenemos para reconocer a Dios? A partir de que la propia conciencia reconozca la Sagrada Escritura como la palabra divina, el Espíritu Santo enseña las verdades cristianas: el hombre es un ser caído por el pecado original y por la Ley antigua, de modo que no hay vocación ni llamada de Dios, por lo que el hombre carece de libertad y es incapaz de cumplir la voluntad divina. Según esto, solo Dios perdona a los pecadores y éstos sólo se justifican a través de la fe y no por medio de las obras, sea la caridad o la piedad. Lutero niega la sucesión de Pedro como vicario de Cristo y, por tanto, la autoridad de la Iglesia Romana. En sus tesis 8 a 29, Lutero se refiere a las ánimas en el purgatorio, mientras que las tesis 30 a 68 a los vivos. Aranguren ("La ética protestante", pp. 491 ss.) muestra que Lutero presenta su propuesta religiosa frente a un mundo cristiano que no seguía la vida según la Biblia. Asimismo, recuerda los vínculos entre el lenguaje económico-contable y el religioso-occidental: nacemos con una deuda, se pide a Dios que perdone nuestras deudas, a la vez que es deseable que nosotros perdonemos a nuestros deudores. Cabe decir que la crítica de Aranguren al juridicismo que reduce la moral a la justicia (tipo John Rawls) sería secundada

Calvino,[77] sino en cuanto es obediente e imita las acciones divinas. Esta afirmación es apoyada por Santiago, a saber, la fe sin obras está muerta.[78] Asimismo, quien es obediente posee una fe verdadera y salvífica, aseveración que también se apoya en Juan, esto es, en que no ha conocido a Dios quien no ha amado.[79]

El pueblo hebreo y sus profetas estaban seguros de que Dios nunca engaña a los piadosos ni a los elegidos. Esto es lo que da la máxima certeza a los profetas:[80] Dios utiliza a los piadosos como instrumentos de piedad y a los impíos o falsos profetas como los ejecutores de su ira. Por ejemplo, Moisés ordena que sea condenado a muerte el profeta que enseñe nuevos dioses, aunque compruebe sus enseñanzas por signos y milagros.[81] Por su parte, Cristo advierte a sus discípulos que Dios a veces engaña a los hombres con falsas

por Spinoza: su propuesta del contrato social sólo aplica para la política, pero no para la vida ética.

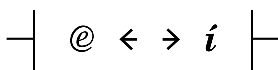
[77] Juan Calvino (1509-1564) afirma la soberanía absoluta de Dios y la doctrina de la justificación exclusivamente por medio de la fe, es decir, que la salvación se da por la gracia y no por las obras. Por ello, considera que se debe confiar solo en Cristo como el único salvador: Dios ya eligió a los hombres que han de salvarse y a los que han de condenarse. Calvino solo admite dos sacramentos: el bautismo y la eucaristía y, en esta última, solo admite la presencia espiritual de Cristo. Él considera que para reconocer la fe y saber qué dice la Escritura con certeza, se debe afirmar que la Biblia es la palabra de Dios, a la vez que entendemos su verdadero significado y mensaje por medio de la persuasión interna que nos dio Dios, que es la iluminación del Espíritu Santo que da la evidencia incuestionable. Este reposo de la mente es mejor argumento racional pero está reservado para algunos elegidos por Dios, pues él predeterminó todas las acciones y ya decidió quiénes se salvarán por medio de la predicación del Evangelio. De hecho, las acciones piadosas no son méritos para ganarse la gracia divina sino manifestaciones suyas, es decir, Dios ya eligió de antemano a los piadosos y misericordiosos. Asimismo, el calvinismo retira del culto católico elementos como la música, los santos, los ornatos y se queda sólo con la oración y recitación de salmos. Calvino escribe sus *Instituciones de la Religión Cristiana* en contra del protestante español Miguel Servet (1511-1553) y su *Errores de la Trinidad* (en donde sostiene su tesis antitrinitaria a partir del argumento de que no hay evidencia bíblica para afirmar la Trinidad), así como en contra de lo que consideraba herejías. Calvino procesó a Servet por hereje y se le quemó en la hoguera. *Cf.* Popkin, *op. cit.*, pp. 8 ss.

[78] *Santiago* 2:17.

[79] 1 *Juan* 4:7-8.

[80] TTP, II, p. 98. Spinoza se apoya en el proverbio de 1 *Samuel* 24:14 y en la historia de la súplica de Abigail en 1 *Samuel* 25:14-44.

[81] *Deuteronomio* 13.



revelaciones.[82] Miqueas lo dice acerca de los profetas de Ajab.[83] Las profecías de Balaam muestran que sólo personas piadosas y justas son capaces de hacer profecías, al grado de que sus maldiciones llegan a ser bendiciones.[84] De ahí que las oraciones y maldiciones de los impíos no sean verdaderas profecías o, en términos del TTP, no conmuevan a Dios.[85]

Persuadir y disuadir

La Escritura relata las adaptaciones de la piedad a través de recursos retóricos como la persuasión y la disuasión. El TTP sostiene que: "Si alguien quiere persuadir o disuadir a los hombres de algo que no es evidente por sí mismo, sólo conseguirá que lo acepten, si lo deduce de algo que ellos conceden y los convence por la experiencia o por la razón, es decir, o con cosas que ellos han comprobado por los sentidos que suceden realmente o con axiomas intelectuales evidentes por sí mismos".[86] Para aceptar una proposición como verdadera, la mente requiere su demostración. Empero, hay dos tipos de demostraciones: (a) una verdadera deducción intelectual, que siguen el orden del entendimiento y convencen por la razón, como el método geométrico; y (b) aquellas que siguen el orden del ingenio particular y que convencen por medio de las asociaciones que el hombre se ha acostumbrado a hacer. Las primeras son deducciones geométricas o racionales a partir de axiomas intelectuales evidentes y deducidos de la misma naturaleza humana.[87]

[82] *Mateo* 24:24, que nuestro autor cita (TTP 2, p. 31) y Atilano Domínguez traduce de la siguiente manera: "*y cuando un profeta* (es decir, falso) *es inducido a error y pronuncia alguna palabra, soy yo, el Señor, quien indujo a ese profeta*".
[83] TTP, II, p. 31. 1 *Reyes* 22:23.
[84] TTP, II, p. 31. *Deuteronomio* 23:6; *Josué* 24:10; *Nehemías* 13:2.
[85] TTP, III, p. 52.
[86] TTP, V, p. 76.
[87] Como se ha defendido en los capítulos anteriores, para Spinoza el conocimiento natural es el tipo de conocimiento más elevado y seguro, pues su demostración únicamente sigue la potencia y el orden del entendimiento, que es el orden de la misma naturaleza. A través del método geométrico el hombre percibe verdades

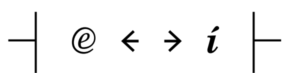
En cambio las segundas solo son demostraciones morales, es decir, ausencia de duda apoyada en las asociaciones frecuentes y acostumbradas por cada ingenio. Mientras que la demostración geométrica no cambia y es la misma para todos los hombres, las morales sólo son válidas para unos ingenios y no para otros. En este sentido, la vía racional es la mejor para persuadir o disuadir a una persona que la sola experiencia pues, dice el neerlandés:

> [A] menos que la experiencia sea entendida clara y distintamente, aunque convenza al hombre, no logrará afectar su entendimiento ni disipar sus nieblas tanto como cuando el objeto en cuestión es deducido exclusivamente de axiomas intelectuales, es decir, de la sola virtud del entendimiento y siguiendo su orden de percepción; y, sobre todo, cuando se trata de un objeto espiritual y que no cae en absoluto bajo los sentidos.[88]

La condición para que una experiencia afecte a la mente como lo hace la demostración geométrica es que sea entendida de manera clara y distinta, es decir, que sea derivada de una idea adecuada. Convencimiento y comprensión no son sinónimos, pues se puede estar convencido de la verdad de ideas inadecuadas en cuanto no se duda de ellas al no contar con sus verdaderas causas. En tal caso, solo percibe efectos, mas no sus causas. En cambio, la demostración racional conlleva la comprensión, pues parte de axiomas intelectuales como premisas que demuestran la verdad de los efectos por el mismo orden del entendimiento, es decir, por el mismo orden ontológico. Por ejemplo, cuando la mente deduce geométricamente las virtudes éticas, no sólo las concibe por su sola potencia como verdaderas y comprende cómo forman parte de ella misma; sino que al deducirlas, el hombre las deseará *ipso facto*. Además, las ideas de las virtudes éticas funcionarán como nociones intelectuales que permitirán pensar clara y distintamente cómo actuar en

eternas que deduce de pocos axiomas y definiciones evidentes. *Cf*. KV II, 1-3; TIE §§18-29, §§84-87; E2p40 a E2p44.

[88] TTP, V, pp. 76-77.



beneficio de la naturaleza humana; esto es, en beneficio de cualquier hombre.

Sin embargo, dice Spinoza: "para deducir las cosas de las más simples nociones intelectuales, se requiere, las más de las veces, una larga cadena de percepciones, aparte de una precaución suma, de un agudo ingenio y de un dominio perfecto, cosas que rara vez se hallan juntas en los hombres".[89] Spinoza considera que, para seguir largas cadenas de percepciones *a priori*, la mente requiere tres condiciones, a saber: precaución suma (*summa praecautio*), dominio perfecto (*summa continentia*) y agudo ingenio (*ingenii perspicacitas*).[90] Pero estas tres condiciones rara vez se reúnen en un solo hombre. Por ello, los hombres están acostumbradas a percibir las cosas por medio de su imaginación, por lo que no podrán deducir geométricamente ideas adecuadas como las virtudes. Dice Spinoza: "de ahí que los hombres prefieren informarse por la experiencia, más bien que deducir todas sus percepciones de unos pocos axiomas y encadenar unos con otros".[91] ¿Qué ocurre con aquellas personas que prefieren informarse por medio de la experiencia e imaginación, quienes no son capaces de deducir las virtudes de manera geométrica ni poseen la singular potencia de ánimo para di-

[89] TTP, V, p. 77. Modifico la traducción que Domínguez hace del término "*ingenium*" en este pasaje y lo traduzco como "ingenio". Domínguez lo traduce como "talento". (en Spinoza, *Tratado Teológico Político*, p. 163).

[90] Cabe decir que estas tres condiciones coinciden con las tres condiciones que Cicerón (*De oratore*, II, 35, 147) consideraba que exigía la invención oratoria, a saber: i) la agudeza (*acumen*), ii) el saber metódico o arte (*ratio* o *ars*) y iii) la aplicación (*diligentia*). La agudeza es la condición más importante y que el filósofo latino identifica con el ingenio (*ingenium*). El *acutus ingenii* de Cicerón o la "agudeza de ingenio" de Gracián son indispensables para que la mente perciba las relaciones inherentes a las cosas. Empero, como se ha dicho, Spinoza considera que es el entendimiento o la sola potencia de la mente humana, mas no el ingenio, la que percibe las esencias formales de las cosas naturales, las propiedades comunes entre ellas y sus diferencias. En este sentido de agudo ingenio, Spinoza utiliza el término en una carta a Oldenburg, después de argumentar a favor de la existencia de Dios como única sustancia, le envía las primeras cuatro proposiciones del primer libro de la Ética y le dice: "Así que no es necesario que exponga más claramente todo esto. No obstante, para demostrarlo con claridad y concisión, no he ideado nada mejor que someter al examen de su ingenio lo que yo he probado según el método geométrico. Les envío, pues, esos tres puntos por separado, esperando que usted me dé su opinión" (Ep 2, p. 8, a Oldenburg, ago-sept, 1661).

[91] TTP, V, p. 77.

rigir su conducta conforme a ellas? Es más, ¿cómo se les puede enseñar a actuar a individuos que desean bienes excluyentes, si ven al prójimo como un obstáculo para la consecución de sus deseos desmedidos? El neerlandés encuentra la respuesta en la misma experiencia:

> [S]i alguien desea enseñar una doctrina a toda una nación, por no decir a todo el género humano, y ser comprendido en todo por todos, está obligado a confirmar su doctrina por la sola experiencia y a adaptar sus argumentos y las definiciones de las cosas que pretende enseñar, a la capacidad de la plebe [*ad captum plebis*], que constituye la mayor parte del género humano, en vez de encadenar sus argumentos y de formular sus definiciones como serían más útiles para su argumentación.[92]

La mayor parte de los seres humanos tienen un ingenio débil pero no por ello tienen vedado el conocimiento adecuado: se acercan al conocimiento adecuado solo a través de su adaptación a la capacidad de su ingenio. Por lo tanto, cuando se le quiere enseñar una doctrina moral a un hombre que solo imagina –y que, por tanto, tiene un ingenio débil–, se le puede persuadir o disuadir para que actúe conforme a las virtudes éticas por medio de recursos retóricos,[93] a saber: a través de la adaptación de las virtudes a los lugares comunes (en griego: *konoi*, *topoi*; en latín: *loci*) de esos ingenios o, lo que es lo mismo, a las cosas que están acostumbradas a percibir por los sentidos o las imágenes que dicho ingenio ha asociado por costumbre y hábito. De este modo, se les podrá convencer por medios que ellos han comprobado previamente. Esas experiencias pasan a ser los temas para organizar el discurso moral que persuada (*Suadere*) o disuada (*Dissuadere*) a los hombres imaginativos

[92] TTP, V, p. 77.
[93] Lagrée y Moreau (*op. cit.*, p. 728, n. 30) comentan que Spinoza recibe la retórica aristotélica por medio de G. J. Vossius. Aristóteles distingue en su *Retórica* tres métodos de persuasión llamados *pistesis* (pruebas): el *pathos* (emociones propias del auditorio), el *logos* (la lógica o el razonamiento) y el *ethos* (literalmente la ética, pero utilizada en el sentido de credibilidad moral). Este pasaje muestra, asimismo, el conocimiento de Quintiliano, III, 8, 15: "*in suadendo ac dissuadendo*".

para que actúen en función de cierto modelo: esta meta moral antes que buscar que conozca qué es lo bueno y qué lo malo, busca que actúe conforme lo bueno y se abstenga de hacer lo malo. Por ello, aún si esta adaptación convence a los ingenios y les hace actuar según las virtudes, es un proceso imaginativo e inferior al proceso intelectivo del conocimiento natural, pues depende de las asociaciones azarosas que ha realizado la imaginación y no de la cadena necesaria de demostraciones racionales.

Ahora, la adaptación de la piedad realizada por la Escritura sigue el modelo de la enseñanza moral paterna, una enseñanza que impone asociaciones entre las normas morales y afectos. Dice la *Ética*:

> [N]o es de extrañar que la tristeza siga a todos los actos que por costumbre [*ex consetudine*] son llamados perversos, y que la alegría siga a los llamados rectos. Pues [...] entendemos fácilmente que ello depende sobre todo de la educación. Los padres, en efecto, desaprobando aquellos y reprochándoselos a menudo a los hijos, y, por el contrario, alabando los segundos y aconsejándolos, han hecho que a aquellos se unan emociones de tristeza, y a estos de alegría.[94]

Dado el débil ingenio de los niños para comprender de manera adecuada los beneficios o daños de las acciones, no podrán aprender las nociones de bueno y de malo a través de argumentos racionales. Empero, podrán aprenderlas por medio de su asociación afectiva a premios y castigos, pero en función de aquello que por costumbre sus padres consideran bueno o malo. En lo sucesivo, los niños sentirán alegría en cuanto actúen conforme lo que la costumbre dicta que es bueno, mientras que sentirán tristeza en tanto actúen conforme la costumbre dicta que es malo.

Para Spinoza la misma religión ejemplifica esta educación moral, como dice a continuación el texto citado: “Lo cual se comprueba también por la experiencia misma. Pues la costumbre y la religión no son las mismas para todos,

[94] E3Apdef27ex.

sino que, por el contrario, lo que según unos es sagrado es profano según otros, y las cosas que según unos son honestas según otros son deshonestas. Así, según cada cual sea educado se arrepentirá de un hecho o se gloriará del mismo".[95] Esta educación moral a través de la imaginación depende de la costumbre de cada sociedad y conserva a los hombres de dicha sociedad. Las costumbres son las actividades frecuentes que realizan los hombres, que los relacionan entre sí y los relacionan con las cosas naturales. Algunas costumbres les ayudan a unir fuerzas para conseguir un beneficio común. Ese beneficio común se podría conseguir por otras vías, pero los hombres muchas veces no son conscientes de las consecuencias de los hábitos y costumbres que han aprendido. En cuanto generan un beneficio común, todas las costumbres tienen algo en común que posibilita la comprensión de su propia utilidad y, por tanto, de su verdad y adecuación. Empero, los hombres no suelen percibir esta verdad sino, al contrario, perciben más bien las diferencias entre ellos. Debido a que las asociaciones son realizadas por la imaginación, las costumbres de una sociedad podrán diferir enteramente de las asociaciones realizadas por otra sociedad, de modo que unos consideran sagrado lo que otros consideran malo.[96]

Validación y certeza en la profecía

Los profetas eran hombres comunes, salvo que tenían una imaginación extremadamente viva y un ánimo inclinado a la piedad, la ley divina. Es más, ese ánimo era signo suficiente para tener certeza moral de la revelación, pues es la clave de lectura de toda la Escritura: a través de las obras de los profetas, el pueblo identifica las obras de Dios,

[95] *Idem*.
[96] Por ejemplo, Spinoza considera en extremo importante la circuncisión, pues la cree capaz de mantener segregada a la nación hebrea para siempre (TTP, III, pp. 56-57). Otro ejemplo es la trenza que usaban los chinos en la época de Spinoza (TTP, III, p. 57) y les servía para identificarse entre ellos y oponerse a los individuos de otras sociedades.

su justicia y bondad, y las imita al amar al prójimo como a sí mismos.[97] Por ejemplo, aunque el profeta se encontrara con un animal cuyos labios fueran movidos por Dios para decir “yo soy Dios”,[98] no creería inmediatamente que se trata de un mensaje divino sino que exigiría una señal que lo corrobore. Los profetas no enfrentan el problema de demostrar la existencia de Dios, pues creen en ello, sino en que la imagen que perciben sea un mensaje divino. A diferencia del conocimiento adecuado, que es *norma sui* y no requiere de criterios externos para validar su verdad,[99] el conocimiento revelado no es criterio de sí mismo,[100] sino que requieren de un criterio externo. El conocimiento imaginativo sigue los parámetros de una teoría de la verdad como correspondencia. Por ello, el profeta y el pueblo tendrán certeza moral de que la profecía era una revelación divina por medio de tres condiciones que se relacionan con el ingenio particular de los profetas y del pueblo:[101] a) la viva imaginación de las cosas reveladas, b) la posesión de un signo que demostraba la verdad de lo percibido, y c) el ánimo de los profetas únicamente inclinado a lo justo y a lo bueno. A Spinoza le interesa demostrar que todas las profecías tenían un signo[102] para argumentar que el cono-

[97] TTP, XV, pp. 185-86.

[98] TTP, I, pp. 18-19.

[99] TTP, II, p. 32 sostiene que: “la certeza que los profetas extraían de signos, no era matemática (es decir, aquella que se sigue de la necesidad inherente a la percepción de la cosa percibida o vista), sino simplemente moral […]”.

[100] Spinoza dice: “La simple imaginación no implica por su naturaleza, como toda idea clara y distinta, la certeza; por el contrario, para que podamos estar ciertos de las cosas que imaginamos, hay que añadirles algo, a saber, el raciocinio. De ahí que la profecía no puede llevar consigo la certeza, puesto que […] sólo dependía de la imaginación” (TTP, II, p. 30).

[101] El texto pone: “1) en que [los profetas] imaginaban las cosas reveladas con una gran viveza, como aquella con que suelen afectarnos los objetos en estado de vigilia; 2) en un signo; 3) y, por fin y principalmente, en que tenían su ánimo únicamente inclinado a lo justo y a lo bueno” (TTP, II, p. 31).

[102] El TTP pone los siguiente ejemplos: “los profetas no estaban seguros de la revelación de Dios por la misma revelación, sino por algún signo, como se ve en el caso de Abraham (*Génesis* 15:8), que, después de oír la promesa de Dios, pidió un signo. Sin duda que él creía en Dios y no le pidió una señal para tener fe en él, sino para cerciorarse de que era Dios quien le hacía la promesa. Y eso mismo consta, con mayor claridad todavía, en el caso de Gedeón, que le dice a Dios: *y hazme una señal* (para que sepa) *que tú hablas conmigo* (*Jueces* 6:17). También a Moisés le dice Dios: *y que ésta* (sea) *la señal de que te he enviado*. Ezequías, que

cimiento revelado es un conocimiento imaginativo porque requiere de un criterio externo para validar su verdad y generar certeza moral, por lo que nunca podrá generar certeza matemática.[103] El signo que cada profeta recibía dependía de su particular capacidad (*capax*) y disposición de su temperamento corporal (*pro dispositione temperamentis corporalis*) y, aunque la Escritura no siempre lo mencione, Spinoza afirma que toda profecía tuvo un signo: pudo suceder que no relataran el signo o que fuera la misma Ley de Moisés.[104] Si bien mientras que para unos el signo era un animal y para otros, un trueno, ese signo no siempre convencía al pueblo que escuchaba sus profecías. Para el pueblo, el signo era el mismo ánimo justo, piadoso y bueno del profeta: como ya se dijo, Dios nunca engaña a los piadosos.

Ya se dijo que los hombres solo siguen una norma de vida si su ingenio la considera válida y cierta, pues de otro modo no podrá asociar las reglas y máximas con las experiencias de ese ingenio. El conocimiento revelado es un medio para incitar a individuos temerosos, supersticiosos e incapaces de vivir bajo la guía de la razón a la piedad, justicia y caridad a través de su ingenio particular, es decir, por medio de su capacidad y opiniones.[105] En consecuencia, el pueblo actúa de manera heterónoma como si se siguiera el solo ejercicio de su razón.

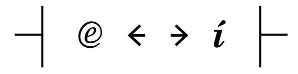
Entre los ejemplos de la Escritura que Spinoza analiza, destacan las parábolas de Cristo, porque lo considera dis-

sabía, desde hacía tiempo, que *Isaías* era profeta, pidió un signo de su profecía, por la que le predecía su curación. Todo esto prueba que los profetas siempre tuvieron alguna señal por la que se cercioraban de las cosas que imaginaban en sus profecías. Y por eso, manda Moisés (*Deuteronomio* 18, versículo último) que pidan al profeta un signo, a saber, el cumplimiento de algún hecho futuro" (TTP, II, p. 30).

[103] Leemos en el TTP: "[...] los signos [que daban la certeza] sólo eran concedidos a fin de persuadir al profeta. De donde se sigue que esos signos fueron dados según las opiniones y la capacidad de los profetas; de suerte que el signo que a un profeta le cercioraba de su profecía, podría no convencer en absoluto a otro imbuido en opiniones distintas. Por este motivo, los signos eran distintos para cada profeta; como lo era también, según hemos dicho, la misma revelación, puesto que variaba según la disposición de su temperamento corporal y de su imaginación, y según las opiniones que antes hubiera adoptado" (TTP, II, p. 32).

[104] TTP, II, p. 31.

[105] TTP, Praef, p. 10.



tinto a los demás profetas. Dice el neerlandés que: "Cristo no había sido enviado únicamente para enseñar a los judíos, sino a todo el género humano; ya que, en estas condiciones, no bastaba que tuviera su mente adaptada a las opiniones de los judíos, sino que debía tenerla adaptada a las opiniones y convicciones de todo el género humano, es decir, a las nociones comunes y verdaderas".[106] Para Spinoza, Cristo es el único hombre libre de toda la Escritura que comprendió adecuadamente las revelaciones divinas.[107] Esto porque entendía por la sola naturaleza humana, de manera que concebía las verdades necesarias tal y como se dan en el entendimiento divino y las enseñaba para todos los seres humanos. Sin embargo, Cristo demostraba sus enseñanzas a través de las creencias y opiniones de los ingenios de sus oyentes. Por ejemplo, dice Spinoza que:

> [L]as razones con las que Cristo convence a los fariseos de contumacia e ignorancia y exhorta a sus discípulos a la verdadera vida: [...] acomodó sus razones a las opiniones de unos y otros. Por ejemplo, cuando [Cristo] dijo a los Fariseos (ver *Mateo* 12:26): *y, si Satanás expulsa a Satanás, está dividido contra sí mismo: ¿cómo, entonces, se mantendrá su reino?*, no pretendía otra cosa que convencer a los fariseos por sus mismos principios, y no, enseñar que hay demonios o algún reino satánico.[108]

Según Spinoza, Cristo no cree que haya demonios ni reinos satánicos, pues conoce de manera adecuada. El holan-

[106] TTP, IV, p. 64.
[107] Spinoza comenta que, el hecho de que: "Dios se reveló inmediatamente a Cristo o a su mente, y no, como a los profetas, a través de palabras e imágenes, no podemos entenderlo de otra forma, sino en el sentido de que Cristo percibió o entendió exactamente las cosas reveladas; puesto que una cosa se entiende propiamente, cuando es percibida por la pura mente, sin ayuda de palabras e imágenes. Por consiguiente, Cristo percibió verdadera y adecuadamente las cosas reveladas; de ahí que, si alguna vez las prescribió como leyes, lo hizo por culpa de la ignorancia y de la pertinacia del pueblo [a quien hablaba]. En ese caso, hizo las veces de Dios, en cuanto que se acomodó al ingenio del pueblo; de suerte que, aunque habló un poco más claro que los demás profetas, lo hizo en términos oscuros. Por eso, las más de las veces, enseñó las cosas reveladas en forma de parábolas, especialmente cuando hablaba a aquellos, a los que no era dado todavía comprender el reino de Dios (*Mateo* 13:10, etc.)" (TTP, IV, p. 65).
[108] TTP, II, p. 43.

dés explica que Cristo recurra al término “Satanás” en su amonestación contra los fariseos porque estos creen en la existencia del demonio, de manera que adapta sus palabras a las creencias de los fariseos para mover sus ánimos a la virtud. Continúa este pasaje: “Y así también, cuando dijo a sus discípulos (*Mateo* 18:10): *mirad que no despreciéis a uno de estos pequeños, pues os digo que sus ángeles están en los cielos*, etc., no quiere enseñar, sino que no sean soberbios y que no desprecien a nadie; y no todo lo que está contenido en sus razones, puesto que sólo las aduce para mejor convencer a sus discípulos”.[109] Según el neerlandés, Cristo tampoco cree en que haya ángeles en los cielos. Pero esto lo creen sus discípulos, quienes además no son capaces de comprender de manera adecuada que no se debe despreciar a nadie, aunque sean niños. Por tanto, la educación moral que profesa Cristo es heterónoma y no autónoma: Cristo adapta el afecto del amor al prójimo como a sí mismo a las creencias de sus discípulos para motivar a sus ánimos a ser piadosos con los niños.[110] Pero no le enseña a los fariseos, ni a sus discípulos ni al pueblo a comprender esta verdad por la sola naturaleza humana. Empero, la gran diferencia entre la moral judía y la cristiana radica en que la primera se dirige a una nación; esto es, un grupo particular de individuos que se identifican y regulan mutuamente por medio de un concepto de nación que comprende normas y valores morales exclusivos para ellos. En cambio, la moral cristiana es la enseñanza de la piedad dirigida a todos los individuos sin importar naciones, por lo que no está adaptada a ningún pueblo en particular.

[109] *Idem*.

[110] Es extraño que el análisis de Spinoza no mencione *Marcos* 4:10-11, un pasaje que ha generado disputas entre los teólogos pues, a partir del texto, discuten si Cristo mantenía dos discursos: uno para los iniciados y otro para el pueblo; la relevancia de esta discusión es la justificación o no del sacerdocio como guía para el pueblo de Dios, así como quienes explican las verdades de la fe. *Cf*. Ernesto de la Peña, en Mateo, Marcos, Lucas y Juan. *Los evangelios según Mateo, Marcos, Lucas y Juan*, p. 87, nota a *Marcos* 4:10-11. El pasaje citado es el siguiente: “Y cuando [Cristo] se quedó con unos cuantos, los que estaban a su lado con lso doce le preguntaron acerca de las parábolas. Y les dijo: —A ustedes les ha sido dado el misterio del reino de Dios; pero para aquellos que están afuera, todas las cosas se dan en parábolas, […]”.

En este sentido, tanto Pablo[111] como Job[112] prescriben la ley universal de reverenciar a Dios, obrar bien y evitar las malas acciones. Aquí cabe decir que cuando los profetas predicen a los judíos una alianza nueva y eterna con Dios,[113] una alianza universal de conocimiento, amor y gracia, Spinoza sostiene que se debe interpretar como una promesa dirigida solo a los piadosos y no a los judíos en particular.[114] Es más, se debe separar esta alianza de todo tipo de ceremonia, sacrificio y demás imágenes que acompañan siempre a toda profecía y que no indican más que las imaginaciones del ingenio profeta y del pueblo al que se dirigía.

A pesar de que la enseñanza cristiana estaba dirigida a todos los seres humanos, los apóstoles no pudieron evitar restringir esa enseñanza a algunas naciones. Nuestro autor sostiene que los apóstoles intentaron reducir los dogmas que Cristo les enseñó a unos pocos y muy sencillos, pero: "Los apóstoles no pudieron lograrlo, porque, como el evangelio era desconocido por los hombres, para que la novedad de su doctrina no hiriera sus oídos, lo adaptaron cuanto pudieron al ingenio de los hombres de su tiempo (ver 1 *Corintos* 9:19-20, etc.) y la construyeron sobre los fundamentos entonces mejor conocidos y aceptados".[115] La diversidad de los fundamentos y discursos morales de los apóstoles y sus concepciones de Dios se explican por el intento de estos en reprimir los afectos dañinos de ingenios muy distintos. De este modo, quien no percibe las cosas por la razón pero sigue los mandatos enseñados por los apóstoles en virtud de su particular ingenio, reprime los conflictos que genera su particular ingenio. En este sentido sostiene el neerlandés:

> Por eso ningún apóstol filosofó más que Pablo, que fue llamado a predicar a los gentiles. Los demás, en cambio, como predicaron a los judíos, que desprecian, como se sabe, la filosofía, también se adaptaron a su ingenio (véase sobre esto

[111] *Romanos* 3:9; 4:15.
[112] *Job* 28:28.
[113] *Ezequiel* 20:32 ss; *Sofonías* 3:10-13.
[114] TTP, III, pp. 55-56.
[115] TTP, IX, p. 158.

> *Gálatas* 2:11) y les enseñaron la religión desprovista de especulaciones filosóficas. ¡Qué feliz sería también nuestra época, si la viéramos libre, además, de toda superstición![116]

Las enseñanzas morales de Pablo tienen que apelar a argumentos más o menos racionales porque le enseñó a gentiles interesados por la filosofía. En cambio, los demás apóstoles no incluyeron especulaciones filosóficas en sus discursos porque les enseñaron a judíos, aunque sí incluyeron opiniones y supersticiones de los judíos para que éstos obedecieran los fundamentos de la religión. Spinoza considera que los judíos desprecian la filosofía porque señala que su religión tiene muchas ceremonias justo para que los judíos no piensen por sí mismos, sino para que siempre estén atentos a imitar las acciones prescritas por sus autoridades. Por estos medios se afincan en el prejuicio de que a través de votos, sacrificios o rituales, es posible aplacar a Dios y convencerlo para que dirija la fortuna en su beneficio. Este prejuicio es una superstición pues se trata de una relación causal falsa e inadecuada,[117] pero socialmente es muy eficaz, ya que obliga a los judíos a actuar de cierta manera, aunque sea por medio del temor o de la esperanza. Muchos signos externos obligan a los judíos a la obediencia, como objetos en las puertas o en las manos, para obligarlos a la obediencia constantemente.[118] Las ceremonias son costumbres que eliminan la libertad de juicio del ingenio y pueden llegar a admirar tanto al ingenio que repriman todo pensamiento suyo.

El neerlandés sostiene que:

> Sin duda que es también a causa de la debilidad de la carne, por lo que [Pablo] atribuye a Dios la misericordia, la gracia, la ira, etc., y adapta sus palabras al ingenio[119] del pueblo (como él mismo dice en 1 *Corintios* 3:1-2) o de los hombres carnales.

[116] *Idem.*
[117] Sobre las supersticiones, *vid. supra*, pp. 208-17.
[118] TTP, V, p. 75.
[119] Domínguez traduce “*ingenium*” como “mentalidad”, pero modifico su traducción para que sea acorde con el concepto expresado.

> Puesto que él enseña, sin restricción alguna (*Romanos* 9:18), que la ira de Dios y su misericordia dependen, no de las obras humanas, sino tan sólo de la vocación, es decir, de la voluntad de Dios; que, además, nadie se justifica por las obras de la ley, sino por la sola ley (ver *Romanos* 3:28), por la cual él no entiende otra cosa que el pleno asentimiento interno; y, en fin, que nadie es feliz sin poseer la mente de Cristo (ver *Romanos* 8:9), con la que perciba las leyes de Dios como verdades eternas.[120]

Pareciera que Spinoza sigue la interpretación luterana de que Pablo afirmó que los hombres no se justifican por las obras de la Ley sino por la sola vocación, gracia o voluntad divina. Pero el neerlandés entiende la "Ley" como el mandamiento o la percepción inadecuada de los preceptos divinos,[121] a la vez que por la "debilidad de la carne" entiende la vida común,[122] a saber, la creencia de que los honores, la riqueza y los placeres son los únicos bienes. Por tanto, el neerlandés considera que Pablo predica que los hombres no se justifican por la sola obediencia a los preceptos divinos, sino por su comprensión adecuada o acción por el pleno asentimiento interno, que es poseer la mente de Cristo o el entendimiento divino. Para quienes creen que obras y ley es suficiente, Pablo presenta un Dios iracundo: las obras según la ley civil no bastan sin el asentimiento interno, de modo que el pueblo podría imitar muchas veces las virtudes y no por ello será virtuoso. De hecho, Spinoza sostiene que Pablo, "para enseñar, en efecto, lo que en parte había visto y en parte había oído, él era griego con los griegos y judío con los judíos".[123] Según Spinoza, cuando Pablo califica a Dios de justo,[124] él mismo advierte que habla al modo humano.[125] Cabe decir que Pablo es el profeta que más retoma Spinoza porque era el profeta más utilizado

[120] TTP, IV, p. 65.
[121] TTP, IV, pp. 62-65. Sobre los mandamientos divinos para Adán, *vid. supra*, pp. 261-62.
[122] Ver II.2.
[123] TTP 3:54.
[124] *Romanos* 7:6; 3:28.
[125] *Romanos* 3:5; 6:19.

por los protestantes, a quienes el neerlandés dirige principalmente su TTP.[126]

Otro caso es el de Juan, de quien dice Spinoza:

> 1 *Juan* 4:13 lo enseña expresamente: *en esto*, dice, *conocemos que permanecemos en él y él permanece en nosotros, en que nos dio de su Espíritu*, a saber, la caridad. Pues antes ha dicho que Dios es caridad, y por eso concluye de ahí (es decir, de sus principios aceptados) que quien tiene caridad, posee realmente el Espíritu de Dios. Más aún, como nadie vio a Dios, deduce de ello que nadie siente o percibe a Dios más que por la caridad hacia el prójimo y que tampoco nadie puede conocer ningún atributo de Dios, aparte de esta caridad, en cuanto participamos de ella.[127]

Spinoza considera que este pasaje de Juan muestra que se percibe a Dios por medio de la práctica de la caridad o del amor al prójimo como a uno mismo, aquello que llama piedad en su ética. A través de obras como este amor el dogma deja de ser letra muerta y pasa a ser el medio por el cual Dios mismo actúa: cada uno está con Dios y Dios está en cada uno.

Sentido de la Escritura

A partir de la identificación de la fe con la acción que imita la virtud, Spinoza concluye: "si las obras son buenas, aunque discrepe de otros fieles en los dogmas es, sin embargo, fiel; y al contrario, si las obras son malas, aunque esté de acuerdo en las palabras, es infiel".[128] El profeta evalúa y amonesta a su sociedad desde la piedad, la justicia y la caridad para que se conserven y sean más perfectos en nombre de Dios.[129] Por tanto, el neerlandés se opone al cal-

[126] *Cf.* Chaui, "Política y profecía", pp. 23 ss.
[127] TTP, XIV, pp. 175-76.
[128] TTP, XIV, p. 175.
[129] Spinoza considera que en su época ya no hay profetas; y no cabe duda de que las guerras de religión de esa época alejaban mucho el perfeccionamiento de los hombres. Con la afirmación de que ya no hay profetas, Spinoza desestima

vinismo, pues esta doctrina considera que la depravación total del hombre por el pecado original lo incapacita para hacer acciones meritorias y que la salvación solo se da por medio de la gracia divina. Por el contrario, Spinoza empata las interpretaciones religiosas a su ética, que se basa en las acciones y no sólo en las intenciones.

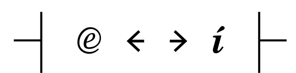
De ahí que el neerlandés concluya que "la doctrina de la Escritura no contiene sublimes especulaciones, ni temas de filosóficos, sino tan sólo cosas muy sencillas, que pueden ser entendidas por cualquiera, por lento de percepción que sea".[130] El mensaje de la Escritura está dirigido a todos los hombres, y simplemente consiste en ser piadoso. Lo que cambia son las imágenes con que cada profeta acompaña este mensaje, pues la adapta desde su ingenio al contexto a quien le habla. En este sentido, la Escritura es la acumulación de historias y relatos que un pueblo se ha dado a sí mismo para conservarse y reprenderse cuando está a punto de desaparecer. El mensaje está dirigido especialmente a hombres débiles[131] incapaces de buscar por sí solos los tres deseos honestos: entender por las primeras causas, reprimir sus pasiones y vivir en un cuerpo sano. Así planteada, la Escritura ha sido la medicina para cierto pueblo ignorante a lo largo de su historia.

El análisis hermenéutico spinozano muestra que una sociedad incapaz de seguir racionalmente la justicia y la caridad perecerá si no obedece e imita la piedad aunque sea por medio de relatos fragmentarias e inconexos, pero adaptados a su ingenio. De lo contrario, necesariamente caerá esa sociedad por su inhumanidad e indiferencia hacia el prójimo. Es más, el método hermenéutico spinozano concluye que el vulgo no requiere conocer todos los relatos de la Escritura para obedecer con ánimo sincero a Dios, sino que debe conocer ex-

a Sabatai Zeví como profeta, personaje que alrededor de 1666 reclamaba ser el Mesías. *Cf*. Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía*, pp. 31 ss.

[130] TTP, XIII, p. 167. El texto pone: "*quovis tardísimo possest percipi*", que Atilano Domínguez traduce como "por torpe que sea". Porque se trata de un tema de percepción imaginativa, me interesa subrayar que incluso una fuerza y grado del conocimiento muy baja es capaz de percibir el sentido de la Escritura.

[131] TTP, V, p. 78.

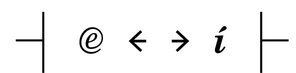


clusivamente aquellos relatos que mejor se adaptan a su ingenio para conseguir la obediencia. Spinoza considera que se deben seleccionar las historias de la Escritura cotidianas según el ingenio de los oyentes para que les mueva a imitar las acciones piadosas. No recomienda las historias que sean extrañas a esos ingenios pues estas les parecerán misterios y los admirarán supersticiosamente, perdiendo de vista la imitación de la piedad, el verdadero objetivo. Los supersticiosos creen que es piadoso quien adora la letra y el papel, en lugar de imitar las mismas acciones piadosas.[132] En este caso, la debilidad de su ingenio malinterpretará aquellos relatos que desbordan su capacidad y especulará sobre ficciones y, en fin, no imitará las virtudes.

A través de las religiones imaginativas se consigue cierta felicidad temporal, pues se conforma una sociedad que trabaja en conjunto y le ayuda a sus miembros a conservar mejor su ser que si estuvieran solos. Sin embargo, el problema de toda religión imaginativa es que sus individuos no aprenden directamente la verdadera utilidad de la sociedad que conforman y creen que solo trabajan por su propia ambición y avaricia. Así quienes creen que deben imitar la ley Mosaica o las virtudes cristianas para asegurar su lugar en un supuesto reino celeste.[133] En este ámbito, quien ignora los acontecimientos futuros, sea un hombre libre o esclavo de sus pasiones, se encuentra en las mismas condiciones para ser feliz o infeliz temporalmente. En este sentido, el penúltimo escolio de la *Ética* concluye que:

> [S]i no hubiese esa esperanza y ese miedo en los hombres y creyesen, por el contrario, que las mentes mueren con el cuerpo y que a los miserables no les resta, cargados con el peso de la piedad, más tiempo para vivir, volverían a su ingenio propio y querrían moderarlo todo según su lujuria y obedecer a la fortuna antes que a sí mismos. Lo cual, a mí, no me parece menos absurdo que si alguien, creyendo no poder nutrir eternamente su cuerpo con buenos alimentos, quisiese saturarse de venenos y sustancias letales. O que si

[132] TTP, XII, p. 159.
[133] TTP, III, pp. 46-47.



> alguien, viendo que su mente no es eterna o inmortal, quisiese vivir demente y sin razón, cosas estas tan absurdas que apenas merecen comentario.[134]

Para el neerlandés, la filosofía es el ejercicio del entendimiento –la sola potencia de pensar de la mente humana–. La filosofía comprende de modo adecuado que, si bien el hombre morirá, su propia existencia temporal es la afirmación de Dios –o, lo que es lo mismo, de la vida– a través de sí mismo y debe buscar en todo momento conservar su ser y acrecentar su poder. De hecho, no sabe cuándo ocurrirá su muerte, como tampoco la podrá pensar en sentido estricto. Por eso, Spinoza considera que el sabio no medita sobre la muerte, sino sobre la vida.[135] Por el contrario, el hombre ignorante piensa que existe conforme padece, cree que dejar de padecer es morir, por lo que busca ante todo seguir siendo causa inadecuada de sus pensamientos y acciones, en lugar de ser causa adecuada de estos. Por ello, pensar en su muerte les produce un gran miedo, de modo que si no tuvieran la esperanza de una vida después de la muerte y el miedo a ser juzgados ahí por sus acciones en esta vida, desesperarían por no encontrar un sentido a la vida y llenarían su cuerpo de venenos o, peor, dañarían a otras personas pensando que así encontrarían el sentido de su vida. El grado de potencia de la actualización de la naturaleza humana es el criterio para evaluar las acciones humanas. En este sentido, la religión imaginativa es benéfica en cuanto unifica a los hombres en sociedad y aumenta relativamente su potencia. Pero, así como le sucedió a Adán,[136] lo mismo le ocurre a los profetas: no entienden las verdades eternas sobre la composición de los individuos en sociedades, y solo perciben mandamientos o prohibiciones corroboradas por signos que avalan el mensaje. Por tanto, las religiones imaginativas no motivan la libertad de los hombres sino su dependencia como si fueran eternos niños.

[134] E5p41e.
[135] E4p67.
[136] *Vid. supra*, pp. 257-62.

La postulación de la vida después de la muerte solo es válida para obligar la imitación de la piedad a aquellos ingenios que solo ven en esa ilusión el freno a sus pasiones. Fuera de este ingenio, aquella postulación pasa a ser un medio triste para reprimir y quebrar el ánimo de los hombres. En cuanto los hombres pueden actuar conforme a la razón, la religión imaginativa es superflua y, si se mantiene, pasa a ser mera opresión de los ingenios. De hecho, la fuente de los problemas religiosos ha sido el avaro y ambicioso esfuerzo de intérpretes de la Escritura incapaces de ver a la piedad como su verdadero sentido. Esos intérpretes han pretendido eliminar las disidencias por medio de la represión anímica y física de los ingenios, cuando en realidad lo único que hacen es generar más violencia. De ahí que la religión imaginativa solo sea un medio apto para educar moralmente al pueblo en cuanto se limite a enseñar la piedad.

Conclusiones

El método hermenéutico spinozano es un método racional y pragmático que extrae principios comunes a los objetos de estudio, y luego los utiliza como definiciones para deducir adecuadamente las palabras y obras humanas. La hermenéutica spinozana considera sumamente importante la intención del autor para comprender el sentido del texto. Este método revela el sentido y significado de las obras humanas porque antes concibe adecuadamente la mente y el ingenio de su respectivo autor.

A partir de aplicarle su método hermenéutico, Spinoza rechaza la divinidad de la Escritura y la interpreta como el conjunto de relatos sobre las adaptaciones que hicieron los profetas de la piedad para conducir moralmente al pueblo; es decir, para que se conserve. Con la piedad como clave de lectura de la Escritura Sagrada, Spinoza concluye que su método hermenéutico es el método adecuado para interpretar todo texto considerado sagrado.[137] No se requiere de-

[137] TTP, V, p. 78.

mostrar que todas las historias contenidas en la Escritura siguen ese criterio pues, al final de cuentas, se podría argumentar que aquellas historias que parezcan contradecir ese principio se debe a que se ignora el ingenio de los autores o las circunstancias que entraron en juego, como el ingenio de los oyentes, la época, etcétera. Spinoza considera imposible un método distinto al que propone, que sea capaz de explicar todas sus historias de la Escritura a la vez, porque superaría la capacidad (*captum*) de la naturaleza humana; ya no solo del vulgo, sino cualquier ser humano. Por tanto, si bien el vulgo necesita del conocimiento de las historias de la Escritura, no requiere conocer todas las historias contenidas en ella, sino solo aquellas que muevan a sus particulares ingenios a actuar según la piedad, la caridad y la justicia, entre otras virtudes.

El concepto de ingenio explica el proceso de eminencia de la teología y su diferencia con la filosofía: la teología atribuye a Dios lo que considera como las mayores virtudes humanas, como el entendimiento y la voluntad, así como la afirmación de principios que solo reprimen la razón, como la divinidad de la Escritura, la omnisciencia como la capacidad infinita de reflexionar, la omnipotencia como el poder infinito de hacer lo que se le antoja y, en fin, el amor de Dios a los hombres como guía paternal. Spinoza encuentra que la Escritura enseña una moral que percibe inadecuadamente virtudes éticas como la piedad, la justicia, la generosidad, la modestia y la clemencia según el ingenio particular de los hebreos. Se trata del esfuerzo de mentes ignorantes: un esfuerzo por conocer a través de signos –sean estos proféticos (Dios), sociales (premios, castigos, etc.) o lingüísticos– lo que conviene para conservar la existencia. El ánimo e ingenio piadoso y justo de los profetas es el medio por el que estas mentes perciben las amonestaciones morales en términos de sus ingenios. Ni los profetas, ni el pueblo, ni los nuevos hebreos y cristianos fueron conscientes de esta utilidad, pues las adaptaciones del ingenio no expresan las causas –que es la utilidad común– y se quedan solo con el mandamiento moral de Dios. Aunque difícil, la reflexión en torno al

mismo mandamiento podrá expresar la noción común que adaptó y podrá pasarse de la imaginación a la razón. Spinoza distinguirá esta religión con otra verdadera, que se centra en la piedad. Las religiones imaginativas son producto de la ilusión de las causas finales y motivan la proyección del ingenio particular para imaginar los mejores medios de agradar a Dios y, con ello, disfrutar de todo tipo de bienes sobre los demás hombres.

7
CONCLUSIÓN: ÉTICA Y AUTOCONOCIMIENTO



> [Q]uien, como un niño o un adolescente, tiene un cuerpo apto para poquísimas cosas y que depende al máximo de causas externas, tiene una mente que, en sí sola considerada, es apenas consciente de sí, de Dios y de las cosas. Y por el contrario, quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas tiene una mente que, en sí sola considerada, es muy consciente de sí, y de Dios, y de las cosas.
>
> Spinoza, E5p39e.

La singularidad del hombre

La singularidad de un hombre –por ejemplo, de Adán, Moisés, Josué, etcétera– no se puede explicar por la sola naturaleza humana, sino que se debe recurrir a la *Facies*. Y como se concluyó desde el segundo capítulo, no se tiene un conocimiento completo de la *Facies*. Pero esto no condujo a la conclusión de que el conocimiento adecuado de los acontecimientos de la vida de un hombre, así como de la vida de toda una nación e, incluso, de la humanidad, esté completamente vedado al mismo hombre. Antes bien, lo que mostró fue que si bien no se podrá conocer completamente toda la historia, sí se pueden conocer parcelas de esa historia, en cuanto se puedan aclarar los ingenios de los hombres, pues hacerlo es aclarar sus mentes, la fuente de sus pensamientos, acciones y comportamientos.

Esa singularidad es comprendida a través de la potencia de la imaginación de ese hombre, pues es su capacidad para ser afectado por los cuerpos externos y formar imágenes que representan las propiedades de sus objetos, una capacidad para experimentar, recordar e identificar cuerpos externos. Esta potencia expresa su existencia temporal en el universo, la *Facies*. El cuerpo humano puede retener vestigios de las afecciones de los cuerpos externos, a la vez que su mente piensa esos vestigios como las representaciones de los cuerpos afectantes. Se defendió que Spinoza identifica "imagen" y "representación" porque ambas son medios que refieren a cosas ajenas a ellas mismas; a la vez que traen a la mente un cuerpo externo como presente, aunque no esté presente en el momento de su contemplación. La epistemología de Spinoza identifica la contemplación de una imagen y la afirmación de la existencia del objeto representado por la imagen. Esto se debe a que, primero, una imagen es una idea, y toda idea es idea de algo; es decir, tiene un objeto. Segundo, no hay distinción entre una idea y la afirmación de su objeto. En este sentido dice Spinoza que las ideas no son "pinturas mudas en un retablo", sino modos del pensamiento.

Spinoza explicó las ilusiones, las ficciones, las ideas falsas y los errores por medio de la imaginación, el primer género de conocimiento. Se constató que, para él, la imaginación comprende una amplia variedad de ideas, entre las que se destacaron las siguientes: la percepción sensible, la memoria, los signos, el lenguaje, el número, la medida, el tiempo, el ingenio, las ficciones, las ilusiones y los sueños. En los primeros capítulos pudo sonar extraño atribuir todos estos tipos de ideas a un mismo género de conocimiento –la imaginación–, pues algunas de ellas suelen ser consideradas facultades del alma –como la memoria– o capacidades dependientes de facultades como la razón o la intuición intelectual –como el número y la medida–. Empero, se estudió el rechazo spinozano de que la mente tenga facultades, pues considera que todas las ideas de la mente son producto de su conato; pero la mente realiza su poder de pensar de dos maneras: como causa adecuada o como causa inadecua-

da; es decir, por el solo poder de pensar de la mente o, bien, por este poder compelido por las ideas de otras cosas. Spinoza definió a la imaginación como la actividad de la mente en cuanto afirma la idea de una afección corporal que representa a un cuerpo externo como presente.[1] Para aclarar esta definición, fue necesario considerar conceptos de la metafísica y de la física spinozana. Cabe decir que en esto último fallan muchos comentadores de la epistemología del neerlandés,[2] pues saltan de la metafísica a la razón y, por contraste, definen a la imaginación como lo contrario a la razón; de ahí que identifican imaginación e idea inadecuada. Pero la definición de la imaginación implica los principios físicos pues dice que es la idea de una afección corporal; es decir, es la idea de un proceso físico que ocurre entre los cuerpos externos y el interior del cuerpo humano. De hecho, una imagen no es una mera relación entre el cuerpo humano y los cuerpos externos, sino entre ciertas partes del cuerpo humano y los cuerpos externos. Las imágenes son vínculos entre el interior del cuerpo humano y los cuerpos externos. Es más, Spinoza no identificó la imaginación con las ideas inadecuadas, pues en cuanto el cuerpo humano sea causa adecuada de una afección corporal cuya idea representa un cuerpo externo como presente, entonces la imaginación es una idea adecuada; en cambio, en cuanto el cuerpo humano sea causa inadecuada de esa afección corporal, entonces la imaginación es una idea inadecuada. Por ello, fue de gran importancia aclarar cómo se forman y conservan las afecciones corporales; es decir, qué es lo que ocurre en el cuerpo humano afectado. Y así lo señaló Spinoza en E2p13e, un escolio muy importante que sirve de prefacio para los principios de la física expuestos en la *Ética*; entre los que destaca la definición de individuo y los lemas y postulados del cuerpo humano, estudiados en el segundo capítulo.

El mismo Spinoza sostuvo que la imaginación es el único género de conocimiento que es fuente de la falsedad y del

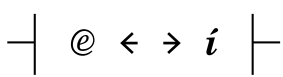
[1] E2p17e.

[2] Por ejemplo, Bennett (*vid. supra*, pp. 144), Savan (*vid. supra*, pp. 174-76), Hampshire (*vid. supra*, pp. 174, 176).

error. Y aquí se han detenido muchos comentaristas para afirmar que no se puede hacer nada con la imaginación en la filosofía de Spinoza y que esta la debería de rechazar y quedarse solo con la razón y la ciencia intuitiva.[3] Si la imaginación siempre es engañosa, pareciera que la imaginación siempre será idea inadecuada y, por tanto, pareciera que la mente debería rechazar toda imaginación para poder producir ideas adecuadas. Esto no solo haría de Spinoza una especie de Parménides, que afirmara el ser a través del entendimiento y rechazara a la imaginación como el no ser. Esta posición traería muchos problemas al interior del pensamiento de Spinoza. Algunos de estos supuestos problemas han sido tratados en los anteriores capítulos, como el divorcio entre temporalidad y ciencia, entre lenguaje y ciencia o entre comunidad y singularidad. Pero el segundo libro de la *Ética* establecía claramente que la mente solo conoce los cuerpos externos y a su propio cuerpo, que es su idea, por medio de los efectos que estos producen en el cuerpo humano;[4] es decir, no es posible que la mente conozca otros cuerpos existentes temporalmente, ni siquiera a su propio cuerpo, que por medio del efecto que es la imaginación.

Aunque Spinoza se interese en mostrar la negatividad de la imaginación en su obra madura, esto no significó que la imaginación sea negativa *per se*. Si bien esta tesis es constante en el TIE, su obra madura está en contra de ella. Este interés por mostrar la equivocidad de la imaginación y la univocidad del entendimiento es la estrategia argumentativa del neerlandés. Pero esta estrategia ha sido confundida por algunos comentaristas como si se tratara del rechazo de la imaginación como género de conocimiento válido para la ciencia. En contra de esto, en los anteriores capítulos se revisaron diversos ejemplos de la obra madura de Spinoza. Por poner uno, en la *Ética* sostiene que el relato bíblico de Adán solitario en el Paraíso es un relato creado por Moisés para mostrar al hombre que es sólo entendi-

[3] Por ejemplo, Savan (*op. cit*, pp. 223-25) propone los entes de razón en lugar de la imaginación; pero no es claro que estos no sean producto de la imaginación.
[4] E2p26, etc. *Vid. supra*, pp. 132-33.



miento, que nada lo afecta; y lo que le sucede es que nada le sucede y, por tanto, no piensa en nada.[5] La vida humana es imposible sin relación con las cosas externas, desde la respiración y la alimentación, hasta el desarrollo intelectual y afectivo por medio de la relación con otros hombres y las cosas exteriores. Es decir, el hombre requiere de otros hombres y del universo externo para pensar, incluso si se trata de pensar figuras geométricas. Solo en cuanto es afectado por cosas externas se sabe hombre, sabe sus capacidades y es consciente de sí. Por eso es tan importante la imaginación en Spinoza, a pesar del aparente rechazo en una lectura basada en el TIE. Es más, el neerlandés no dice que toda imagen sea una idea falsa. A pesar de la inadecuación de una imagen, es posible conocer sus causas próximas; es decir, conocerla de manera adecuada. De hecho, este es un conocimiento sumamente importante para superar la falsedad y el error al que estas pueden conducir. Aunque por medio de la ciencia intuitiva una mente sea capaz de pensar adecuadamente una esfera, será incapaz de conocer una esfera que existe actualmente fuera de su cuerpo –como el sol o la Tierra– si no tiene contacto alguno con estos objetos; esto es, sin la percepción sensible. Es más, la mente no podrá conocer su propio cuerpo sin las ideas de las afecciones corporales que producen los cuerpos externos.[6] Por lo tanto, si se rechaza a la imaginación, se rechaza la posibilidad de conocer los cuerpos externos que tanto le interesan a Spinoza y a cualquier hombre; así como el conocimiento del propio cuerpo. Y esto trae consigo el problema de rechazar el principio enunciado por Spinoza: mientras la mente mejor conozca las cosas exteriores, mejor conocerá a Dios. Además, el neerlandés toma la percepción visual como el ejemplo paradigmático de la imaginación y recurre a este ejemplo para explicar otras ilusiones, sin aclarar mucho cómo es que la percepción visual las explique; por ejemplo, la percepción del tiempo.[7] Por ello, fue importante es-

[5] E4p68e; *vid. supra*, 257-60; p. 190, nota al pie 86.
[6] E2p19. *Vid. supra*, pp. 132-33.
[7] E4p1e. *Cf.* E4def6ex, pp. 202-04.

clarecer la explicación de la epistemología del neerlandés sobre la percepción sensible a través de sus primeras causas; aclarar cuándo es una idea falsa, cuándo se cae en error, así como cuándo es posible superar el error, sin deshacerse de la percepción sensible. Asimismo, el neerlandés está interesado en mostrar la inadecuación de una imagen en cuanto que esta no implica el conocimiento de sus primeras causas. Sin embargo, su epistemología fue capaz de ofrecer una explicación de la imaginación por sus primeras causas. La epistemología del neerlandés pudo afirmar nociones comunes y esencias formales de las cosas singulares a partir del estudio de las imágenes que el hombre tiene sobre esas cosas singulares por sus primeras causas. Pero conocer esto implicó reconocer la negatividad de la imaginación, a la manera del canto de las Sirenas que enfrenta Ulises.

Por su parte, se constató que Spinoza no suele aclarar cuáles son las afecciones corporales cuyas ideas son las ilusiones o ficciones que él denuncia. El neerlandés no aclara esto porque el principal interés en su obra madura –la *Ética*, el TTP y el TP– es mostrar la equivocidad que implica la imaginación y contrastarla con la univocidad del entendimiento, sea a través de la razón y sus nociones comunes, o sea a través de la ciencia intuitiva y su conocimiento de las esencias formales. Con esto subraya que los cuerpos humanos son diferentes en cuanto han tenido diferentes conatos, han crecido y han sido afectados de distinta manera. En este sentido, no es extraño que difieran sus percepciones sensibles, sus recuerdos, la interpretación de los signos que perciben, la diversidad de lenguas, su denotación y connotación, los criterios de numeración y de medida, la percepción del tiempo y, en fin, el ingenio de cada uno.

Así se trate de una percepción sensible, un recuerdo, un signo, las palabras, la numeración, la medida del tiempo, el ingenio, una ficción, una ilusión, etcétera, Spinoza considera que esta es la afirmación que la mente hace de una o varias afecciones que ocurren en su cuerpo. Esto se debe al principio del paralelismo de los atributos: en este caso, cada imagen es la idea que la mente tiene de una afección que su

cuerpo tiene. Fue muy importante aclarar que esta relación entre cuerpo y mente es sincrónica, esto es, se da al mismo tiempo, pues no hay causalidad entre cuerpos e ideas; es decir, no hay una relación diacrónica entre la afección corporal y su idea. A pesar de este paralelismo entre el cuerpo y su mente, Spinoza suele explicar lo que le ocurre al hombre por medio de las afecciones de su cuerpo o de las ideas de su mente, pero no suele dar ambas explicaciones.

Si bien la imaginación de un hombre es una fuente de conocimiento inadecuado en cuanto deriva de causas externas, el entendimiento suprime el error al que inducen las imágenes al deducirlas del conocimiento adecuado de sus causas. Aunque el hombre que se estudia no suprimiera la falsedad de sus ideas –como Josué, que no se enteró del fenómeno meteorológico que presenció–, el estudio posterior de las causas de esas percepciones posibilita una mejor comprensión del pensamiento humano, así como evitar repetir el error cometido por aquellos.

El ingenio de la ética spinozana

Spinoza señala que, cuando los hombres identifican bienes y males, no todos pueden perseguir los bienes y evitar los males. En muchas ocasiones, la misma experiencia muestra que los seres humanos padecen y persiguen los males aunque los reconozcan como tales. Por ejemplo, el fumador que reconoce que el cigarro le produce un gran daño a su cuerpo, pero sigue fumando; o el alcohólico que reconoce el daño que la bebida trae a su vida, pero sigue bebiendo. ¿Cómo explica Spinoza el problema de la incontinencia o *akrasia*? Es decir, ¿cómo es posible que las pasiones de un hombre sean más fuertes que su conocimiento adecuado, si este realiza plenamente su esencia, mientras aquellas la realizan parcialmente? En otros términos, ¿cómo es posible que los seres humanos persistan en aquellos deseos que ellos mismos consideran tristes y negativos, cuando el deseo es la actualización de la esencia? Es más, en el supues-

to de que Spinoza pueda dar respuesta a estas preguntas, ¿cómo se consigue que las acciones sean más fuertes que las pasiones?

La solución a estas preguntas está contenida en E5p10 y E5p10e. La proposición dice: "Mientras no entran en conflicto en nosotros afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según un orden conforme al intelecto".[8] Pareciera que esta solución no ofrece mayor problema, pues, como sostiene la demostración de esta proposición, cuando la potencia de pensar no tiene obstáculos, entonces su esfuerzo por entender, puede ejercer su potestad de formar ideas claras y distintas y de deducir ideas adecuadas de otras ideas adecuadas.[9] Es más, se podría argumentar a favor de ella que aquí entra la necesidad de una buena educación como el medio para que el hombre tenga las condiciones propicias para padecer menos por las pasiones; esto es, para que no soporte conflictos contrarios a su naturaleza. Pero si bien esto es cierto, no es suficiente: por una parte, aunque un hombre se encuentre en las condiciones más favorables para que padezca menos por las pasiones, no se le puede determinar externamente para que tenga ideas adecuadas, pues se trataría de una pasión más –por muy alegre que fuera–. Por otra parte, para Spinoza el sujeto se entera de las cosas porque es afectado por ellas. Si las pasiones dominan al hombre desde que nace, parece que nunca podrá salir del círculo vicioso de ser determinado por sus pasiones, pues éstas por sí solas nunca le permitirán tener la tranquilidad de ánimo para entender las cosas por sus primeras causas. Pareciera que en un mismo hombre habrá un dualismo inconmensurable entre sus acciones y sus pasiones, de modo que las primeras no podrían conducir a las segundas. La respuesta a las anteriores preguntas exige no solo el conocimiento adecuado de ciertas cosas naturales y sus efectos, sino sobre todo el conocimiento ade-

[8] E5p10.
[9] E5p10d.

cuado de uno mismo. Toda la teoría del conocimiento de Spinoza desemboca en la ética porque se trata del autoconocimiento, es decir, del conocimiento de uno mismo como modo de la única sustancia y, por tanto, como hombre. Por ello, sirve hacer un breve recuento de las conclusiones de los capítulos anteriores.

El modelo del hombre libre

E5p10 exige aclarar dos cuestiones: primero, qué quiere decir que un hombre tiene la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo bajo un orden relativo al entendimiento; segundo, cómo es posible que el hombre no soporte conflictos de afectos que son contrarios a la naturaleza humana y ejercer esta potestad. La teoría de los afectos señala una tendencia en los hombres a ser más humanos, esto es, a expresar con mayor fuerza la naturaleza humana. Empero, la experiencia muestra que no siempre es así: en muchas ocasiones los hombres son lobos para el hombre, por tomar la expresión hobbesiana. A partir de la ley de la naturaleza humana que establece que el hombre se esfuerza por realizar lo que imagina que lo alegrará y por oponerse a lo que imagina que lo entristecerá,[10] Spinoza concluía la vida ambiciosa de los hombres y sus pasiones.[11] Así, los hombres desean que los demás imiten sus deseos, amores y odios para que estos se realicen y, por tanto, sean más poderosos y alegres. En este esfuerzo entra la imitación afectiva, que es el amor u odio por aquello que imagina que otros hombres aman u odian.[12] La imitación afectiva aumenta la fuerza de las pasiones de un hombre cuando percibe esas mismas pasiones en otros hombres. Asimismo, disminuye la fuerza de sus pasiones cuando percibe que otros tienen pasiones contrarias. Esto segundo hace que su ánimo fluctúe entre amar y odiar la cosa

[10] E3p28. *Vid. supra*, pp. 196-04.
[11] E3p31e. *Vid. supra*, pp. 204-08.
[12] E3p27, E3p31. *Vid. supra*, p. 207.

deseada. Para evitar esta fluctuación de ánimo, el hombre tiende a ser ambicioso e imponer sus deseos sobre los demás. Así, se impone sobre los demás para ganar su reconocimiento, admiración y elogio; es decir, desea honores y gloria. En cuanto los hombres son guiados por esta especie de ambición,[13] cada cual desea que los demás vivan según su propio ingenio para ser reconocido por los demás. Pero como otros hombres desean lo mismo, en lugar de que cada cual consiga que vivan como él lo hace o lo haría (según la constitución, disposición, opiniones, pasiones y valores de uno solo), todos se odian mutuamente. La ambición no solo daña a otros sino también a uno mismo.

Antes se estudió los efectos que trae la ambición en la elaboración de ficciones como el Dios antropomórfico.[14] Se trató de un estudio genealógico del Dios de las religiones imaginativas y de su uso para la conducción del pueblo. Ahora lo que interesa es conseguir el segundo objeto honesto,[15] a saber, adquirir el hábito de la virtud o dominar las pasiones. Y esto lo logra el hombre que se estudia a sí mismo para identificar las pasiones que trabajan en él como prejuicios y resortes y que son las que debe dominar. ¿Cuáles son las pasiones que más afectan a un hombre? La tarea consiste en tomar conciencia sobre aquellas pasiones que ocupan más el tiempo y las reflexiones de uno mismo. Incluso aquellas pasiones sobre las cuales se reflexiona para denunciarlas; que de hecho ha sido gran parte del trabajo de los últimos capítulos de este libro. El criterio para identificar las pasiones que más dañan a un hombre está en aquello que obstaculiza su poder de actuar y de pensar:[16] aquello en lo que más pone atención pero que lo enferma; aquello en que reflexiona constantemente pero

[13] Podría parecer extraño que Spinoza utilice el término "ambición" para comprender el deseo de gloria y honores públicos, pero este autor considera otras formas de ambición, como el poder político y la riqueza. Por cuestiones de espacio nos centramos aquí en los primeros, pero el lector bien puede continuar los argumentos sobre los segundos.
[14] *Vid. supra*, pp. 217-37.
[15] *Vid. supra*, introducción, pp. 15-16.
[16] El criterio es la PMR o esencia formal, *vid. supra*, pp. 112-14.

que no puede controlar y no deja de estar abrumado; aquello de lo que más se queja, pero nunca logra dominar.

E5p10e pone el siguiente ejemplo: quien reflexiona sobre el abuso y la vanidad e inconstancia de ánimo por perseguir la gloria, debe caer en la cuenta de que guía su vida por la pasión de la ambición y tiene la constitución determinada por esta. Ante esta pasión, la recomendación de otros es señalar y denunciar la pasión como remedio para alejarla de uno. Pero Spinoza considera que este no es realmente el remedio, pues esta reflexión hace al ánimo más morboso y enfermo, en lugar de curarlo. Dice "Pues tales pensamientos afligen al máximo a los más ambiciosos cuando desesperan de obtener los honores que ambicionan y quieren mostrarse como sabios mientras vomitan ira. Por eso es cierto que quienes más deseosos están de gloria son quienes más vociferan sobre su abuso y sobre la vanidad del mundo".[17] Si centra su reflexión sobre el abuso y las guerras a las que conduce la ambición humana, entonces solo enfermará su ánimo porque se reprime a sí mismo y disminuye mucho su potencia. Dado que el ingenio ambicioso sigue funcionando a pesar de que no encuentre la ansiada gloria, el análisis spinozano encuentra que es bastante probable que quienes expresan odio hacia la gloria realmente la desean. Pero al quejarse de ella, solo consiguen afligir más su ánimo y disminuir más su potencia. Esta forma de torturarse a sí mismos no reprime el deseo de gloria sino que, al contrario, lo agrava, pues no le encuentran un cauce positivo al afecto sino uno negativo.

Spinoza sostiene que es común a todos los hombres –no solo a los ambiciosos–, que mientras no comprendan el origen de sus propias pasiones, las externarán quejándose de las acciones de los demás.[18] Así, el análisis spinozano de la ambición es aplicable a otras pasiones como la avaricia y los celos. Quien se queja amargamente de la riqueza, de los vicios y del despilfarro ajeno probablemente se deba a que

[17] *Idem.*
[18] E5p10e.

es un avaro. Este hombre, en lugar de haber intentado entender sus pasiones de modo adecuado, se ha dedicado a asociar la riqueza ajena con la frustración de su deseo, de modo que sólo siente envidia por el bien ajeno y esta se expresa por medio del odio hacia ese bien.[19] En cuanto a los celos, quienes son mal recibidos por sus amantes, tienden a quejarse del engañoso ánimo de los hombres y su inconstancia. Pero olvidan esto en cuanto son recibidos nuevamente por su amante,[20] lo que realmente no reprime su pasión sino que la agrava.

¿Qué se puede hacer mientras no se tiene un conocimiento adecuado de los propios afectos? Spinoza propone que:

> [L]o mejor que podemos hacer mientras no tenemos un conocimiento perfecto de nuestros afectos es concebir una norma recta para vivir, o sea, unos principios ciertos de vida, y grabarlos en la memoria, y aplicarlos de continuo a las cosas particulares que frecuentemente se presentan en la vida, para que así nuestra imaginación sea afectada ampliamente por ellos y nos estén siempre presentes.[21]

Mientras no se tiene un adecuado conocimiento de sus propios afectos, el neerlandés recomienda imitar una norma recta para vivir bajo la forma del modelo de un hombre libre; esto es, un hombre que actúa conforme a la sola naturaleza humana y no por pasiones como la ambición, la avaricia, la envidia, los celos, etcétera. Esta es la dimensión positiva de la imitación afectiva: mientras que la negativa es imitar a otros por afectos pasivos, como la ambición, la dimensión afectiva imita el modelo del hombre libre. ¿Acaso esta imitación no demerita las acciones de quien imita? En este caso no se trata de imitar ceremonias o actos que no tienen sentido para la conservación del hombre, sino que imita las virtudes que realizaría si actuara guiado por ideas adecuadas. Es más, una vez que conciba las virtudes, parecerá que seguiría actuando de la misma manera desde un

[19] *Idem.*
[20] E3p32 a E3p35e, E5p10e.
[21] E5p10e.

punto de vista externo, pero internamente es otra cosa: la expresión de la sola naturaleza humana.

Empero, en caso de que el hombre todavía no tenga un conocimiento perfecto de sus afectos, las pocas ideas adecuadas que tenga no motivarán lo suficiente como para que deje de ser perturbado por los afectos pasivos. En otros términos, ¿se puede seguir un modelo de hombre libre que no se comprende adecuadamente? La condición para emular el modelo del hombre libre es apreciarlo y percibirlo como válido, de manera que la mente ordene sus afectos según las máximas de la vida del hombre libre.[22] La validez de las reglas es un paso indispensable para aceptar algo como modelo a seguir, de lo contrario no tendrá ninguna fuerza afectiva.[23] Este remedio consta de tres pasos: i) El hombre debe

[22] Cabe decir que si bien los remedios spinozanos para los afectos aprovechan parte de la investigación cartesiana para reprimir las pasiones (Descartes, *Las pasiones del alma*, I, 50), hay importantes diferencias: el francés considera que se puede tener un poder absoluto sobre las pasiones a través de la glándula pineal. Pero este es un callejón sin salida dada la inconmensurabilidad entre la *res extensa* y la *res cogitans*. En cambio, los caminos propuestos por Spinoza describen los distintos medios por los cuales la capacidad cognitiva de la mente adquiere poder sobre sus afectos. En *Las Pasiones del Alma* (I, §10, §§30-36, §44, §50), Descartes sostiene que la glándula pineal está suspendida en medio del cerebro y es movida por cada choque de los espíritus animales de distinta manera. Antes bien, toda volición de la mente está unida, a su vez, a cierto movimiento de la glándula; con ello, la glándula no sólo percibe los cuerpos exteriores por medio de los choques, sino que es movida por la voluntad del alma a la manera como lo hicieron los espíritus animales. En el artículo 50 de la primera parte de *Las Pasiones del Alma*, recuerda Spinoza, Descartes sostiene que, a pesar de que la voluntad está unida a determinado movimiento de la glándula, el hábito puede unir la voluntad a los movimientos; de ahí que la voluntad pueda reprimir los afectos humanos. E5Praef expone los problemas de glándula pineal.

[23] Esto lo trata Spinoza en TIE §13: "Como [...] la debilidad humana no abarca con su pensamiento ese orden [eterno y leyes fijas de la Naturaleza] y, no obstante, el hombre concibe una naturaleza humana mucho más firme que la suya y ve, además, que nada impide que él la adquiera, se siente incitado a buscar los medios que le conduzcan a esa perfección. Todo aquello que puede ser medio para llegar a ella, se llama verdadero bien; y el sumo bien es alcanzarla, de suerte que el hombre goce, con otros individuos, si es posible, de esa naturaleza. Cuál sea aquella naturaleza humana lo mostraremos en su lugar, a saber, e conocimiento de la unión que la mantiene con toda la Naturaleza". Es muy importante notar que la primera de las tres reglas de vida (*vivendi regulas*) para el perfeccionamiento de la naturaleza humana, dice en TIE §17, se encuentra: "hablar según la capacidad del vulgo [...]" (*Ad captum vulgi loqui*), pues, "no son pocas las ventajas que podemos sacar [...] si condescendemos [*concedamus*], cuanto nos sea posible, a su capacidad". ¿Acaso esto significa que Spinoza se beneficia de adaptar sus palabras al *ingenio* del vulgo? Aunque el TIE ya habla de la diferencia

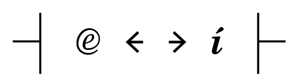
confiar (*mandare*) las reglas de vida del hombre libre a la memoria; es decir, debe asociar cada regla con las situaciones que frecuentemente encontraría. ii) Cuando encuentre esas situaciones, deberá actuar conforme a lo planeado. iii) Conforme haga (ii), las reglas de vida del hombre libre afectará con mayor fuerza su imaginación y cada vez las tendrá más presentes. Por tanto, aunque el hombre no haya deducido geométricamente las reglas de vida del hombre libre, las graba en su ingenio para recordarlas con mucha mayor frecuencia conforme las asoció a más experiencias que posiblemente vivirá su mismo ingenio. Se trata de asociar las máximas de la vida e ingenio del hombre libre con las circunstancias de la vida particular en donde apliquen según le indique su particular ingenio, de manera que las máximas, así como la intelección ética y los deseos activos que representan, vengan a la mente cuando más se les necesiten.[24]

Por poner el caso del hombre que desea los honores, Spinoza recomienda que reflexione sobre el buen uso de buscar los honores y el reconocimiento de los demás hombres. Dice el neerlandés: "si alguien ve que persigue la gloria en demasía pensará en su recto uso y con qué fin ha de ser perseguida y por qué medios puede ser adquirida [...]".[25] El remedio que propone Spinoza no exige negar la constitución ambiciosa e intentar cambiarla por otra, sino encausar esa constitución por medio de la meditación sobre la utilidad de

entre el entendimiento (*Intellectus*) y la capacidad (*captum*) particular de cada cual para percibir las cosas, no utiliza el término "*ingenium*" porque, a mi juicio, todavía no desarrolla los medios para comprender y evaluar la constitución particular de un individuo. Por ello considero importante seguir aquí la traducción de Jean-Paul Margot y Lelio Fernández (Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Tecnos, p. 11) de "*concedamus*" como "condescendemos" en lugar del "nos adaptamos" que pone Atilano Domínguez (Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Alianza, p. 81): a partir de los beneficios de la vida social (aunque el TIE no indica cuáles son esos beneficios, se puede decir a partir del cuarto libro de la Ética), lo que recomienda Spinoza es adaptar las palabras a la capacidad del vulgo, mas no la mente.

[24] E5p10e, E5p12, E5p13, E5p14. Este remedio se parece al que Descartes utiliza en sus *Pasiones*, I, 50, pero el método spinozano prescinde tanto del dualismo mente-cuerpo como de la teoría de la voluntad libre con los que Descartes la relaciona.

[25] E5p10e.



este afecto. Se trata de ordenar las posibles experiencias que podría tener para que se adapte el afecto a la piedad, que es el deseo de hacer el bien según indica la razón,[26] en lugar de meditar sobre el daño que produce la ambición. Tanto la concepción circular del tiempo como la del umbral temporal posibilitan esta estrategia de la *Ética*: después de considerar su particular ingenio, el hombre debe reflexionar sobre posibles afecciones, objetos o encuentros futuros para que le sean alegres y no tristes; como un retorno a mejor, no a peor. A partir del umbral temporal, podrá imaginar las cosas futuras desde una duda imaginativa en lugar de la fluctuación de ánimo, que es cuando sufre cosas inminentes. Así, después de pensar regularmente situaciones futuras positivas, podrá imitar principios seguros de vida que lo perfeccionarán y liberarán de la fuerza de los afectos.

Entonces, se puede hablar de "perfeccionamiento del hombre" en cuanto se tiene claridad en el modelo de hombre que quiere realizar:[27] el hombre libre y virtuoso, es decir, uno que se ama a sí mismo y, a la vez, ama a sus prójimos como a sí mismo y desea para ellos lo mismo que para él. Si bien Spinoza considera que el uso común de los términos perfecto e imperfecto no indica nada positivo en las cosas consideradas en sí mismas,[28] redefine estos términos a partir de las descripciones de virtud,[29] guía de la razón[30] y, especialmente, en la descripción de hombre libre.[31] Así, Spinoza considera que el remedio contra los afectos pasivos es proponerse imágenes sobre afecciones posibles o futuras en donde el agente actúe de una manera virtuosa, como si

[26] E4p37e1.
[27] Para Don Garret ("Spinoza's ethical theory", p. 287) estas nociones más específicas suplantan el lugar del concepto de perfección, por lo que este concepto casi no aparece en el cuarto libro de la Ética. Otros comentaristas sostenían que la ausencia se debía a que en E2def6 encontramos la definición no ética de perfecto como sinónimo de realidad, que es el sentido con el que se utiliza el término en los primeros dos libros de la *Ética*.
[28] E4Praef. *Vid. supra*, pp. 190-91, nota al pie 82.
[29] E4def8.
[30] Introducida en E4p18e.
[31] Introducida en E4p66.

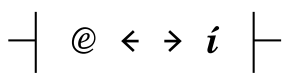
fuera sólo guiado por la razón; que significa actuar únicamente acorde con la naturaleza humana.

Spinoza pone otro ejemplo:[32]

> [H]emos postulado entre los principios de vida (véase la proposición 46 de la parte 4 con su escolio) que el odio ha de ser vencido con amor o generosidad, mas no compensado con un odio recíproco. Ahora bien, para tener siempre presente esta prescripción de la razón [288] cuando nos sea de utilidad, se ha de pensar y meditar a menudo en las ofensas comunes de los hombres y en qué modo y por qué vía se rechazan de la mejor manera mediante la generosidad. Pues de esta manera uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de aquel principio y (por la proposición 18 de la parte 2) siempre nos estará presente cuando se nos infiera una ofensa.[33]

En los capítulos anteriores se reconoció la facilidad con la que los hombres sienten odio entre ellos y tienden a desear vengarse. El neerlandés propone el siguiente remedio a esa tendencia: primero, que se reflexione sobre las posibles experiencias de odio y venganza que tendrá el ingenio en su entorno; segundo, que el ingenio asocie estas posibles experiencias con la regla racional de que el amor y la generosidad vencen al odio. La asidua reflexión sobre distintos casos de ofensas permitirá conocer sus causas y asociarlas con las ventajas de la generosidad, de modo que la regla afectará a la imaginación del hombre conforme se le presenten situaciones asociadas con las ofensas y, por tanto, actúe de manera generosa y no por odio ni por venganza. Por tanto, si continúa la meditación sobre el odio y la generosidad, el ingenio tenderá a actuar con mayor generosidad y cada vez con menos odio y deseo de venganza. Este remedio impone el orden del entendimiento o de la causalidad adecuada a los pensamientos e imágenes de la persona, por lo que fomenta las ideas y afectos activos sobre los pasivos. Por ello, para que este remedio tenga buenos resultados,

[32] En este mismo escolio (E5p10e) pone dos ejemplos más: el principio de la amistad y la sociedad común sobre el odio y la venganza, así como la firmeza de ánimo sobre los comunes peligros de la vida.
[33] E5p10e.



Spinoza recomienda que al ordenar los pensamientos y las imágenes, se identifique lo bueno que tiene cada cosa, para que siempre sea determinado por un afecto de alegría.[34] Esta llamada de atención recuerda que la risa y la alegría fomentan la intelección, mientras que esta es reprimida por la burla e irrisión de los llamados "vicios".[35] Para que el ingenio pueda asociar las posibles experiencias con las normas de vida e ingenio del hombre libre, debe meditar sobre la risa y la alegría en esas experiencias y no sobre la envidia, la burla, el desdeño, el enojo, la venganza,[36] la subestimación ni el desprecio.[37] Por el contrario, una norma de vida que prohíbe todo tipo deleite y placer no deriva de la razón sino de la superstición, pues va en contra del *conatus* y es una especie de suicidio en vida. Quien asocie sus experiencias con esa norma de vida entrará en un círculo vicioso de impotencia pues, de cuanta pasión humana se le presente, sólo percibirá su impotencia y quebrantará su ánimo.[38] Así, recomienda Spinoza:

> La risa, como asimismo la broma, es mera alegría y, así, con tal de que no tenga exceso, es buena de por sí (por la proposición 41 de esta parte). Pues, en verdad, nada sino una torva y triste superstición prohíbe deleitarse. En efecto, ¿por qué sería más decente saciar el hambre y la sed que combatir la melancolía? Esta es mi norma y así he conformado mi ánimo. Ninguna divinidad, ni nadie sino un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mis desgracias, ni puede tener por virtud nuestras lágrimas, sollozos, miedos y otras cosas que son signos de un ánimo impotente. Por el contrario, cuanta mayor es la alegría que nos afecta, mayor es la perfección a la que pasamos; esto es, más necesario es que participemos de la naturaleza divina. Así pues, servirse de las cosas y deleitarse con ellas cuanto se pueda (no hasta la náusea, pues ello no es deleitarse) es propio de un hombre sabio.[39]

[34] E5p10e.
[35] E4p45e2.
[36] E4p45c1.
[37] E4p48.
[38] *Cf.* E4Ac13.
[39] E4p45e2. Este pasaje pone "Mea est haec ratio, et sic animum induxi meum". No incluye el ingenio.

Spinoza encuentra que, en general, toda alegría es buena y toda tristeza es mala,[40] de modo que se propone como regla para su ánimo e ingenio motivar las alegrías y los placeres sin exceso y evitar las tristezas pues, aunque la alegría o el placer no es la posesión completa de la potencia, sí es su aumento y propicia la formación de nociones comunes, medio seguro para salir de la esclavización de las pasiones. Aunque este pasaje no menciona al ingenio, no hay ánimo sin constitución y esta es el ingenio. El neerlandés sostiene que su regla de vida es fomentar solo las acciones y pensamientos que sabe con certeza que aumentarán la potencia humana. Por eso el fomento de la alegría es una de estas reglas de vida, propia del modelo del hombre libre. En lugar de meditar sobre los vicios y rechazar la naturaleza humana, el remedio spinozano radica en adoptar costumbres acordes a la razón para que estas posibiliten la misma razón: se podrá seguir el modelo del hombre libre si en nuestro ingenio asociamos sus máximas y preceptos a aquellas situaciones que les requieran. Para Spinoza la causa de la impotencia de la mente frente a los afectos contrarios a ella radica en la imperfecta percepción de la utilidad: la imaginación percibe la utilidad de manera parcial y subjetiva, por lo que la presencia de la razón es escasa con respecto a la imaginación, es decir, prevalece el deseo desmedido por una utilidad falsa centrada en bienes exclusivos e inciertos.

Entender bajo una especie de eternidad

¿Cómo es posible un hombre libre si la necesidad impera en la Naturaleza y la voluntad humana no es libre de causas? Si bien Spinoza niega el libre albedrío como ausencia de causas,[41] esto no implica que las acciones humanas sucederán sin remedio, sino que un evento determinado sucederá de manera necesaria siempre y cuando se presenten ciertas

[40] E4p41.
[41] *Vid. supra*, pp. 136-39, 168-71.

causas eficientes; de no presentarse dichas causas, nunca sucederá tal evento. Ahora, la libertad para Spinoza no carece causas, sino de causas externas,[42] por lo que es compatible con la necesidad. Aunque en sentido estricto solo Dios es libre, Spinoza considera que se puede decir que el hombre es libre en cuanto actúa bajo su sola esencia, pues en tal caso es Dios quien produce efectos a través de la sola naturaleza de ese hombre. Por ello, no hay contradicción entre decir que Dios causa de manera libre el comportamiento humano y decir que los hombres a veces causan de modo libre su propio comportamiento. Además, que las acciones buenas y libres deriven de la naturaleza divina no obsta para apreciar a quien es bueno libremente, pues Dios y su agente humano en este caso no compiten para causar el bien: el bien no es excluyente ni exclusivo, sino al contrario, incuyente y común. Pensar que el bien lo realiza un hombre con nombre y apellido es pensar en términos de honores y reconocimiento jerárquico por encima de los demás; es pensar en términos pasionales de la ambición. Entonces, la pregunta por la libertad no es una pregunta por conseguir opciones sino por dirigir los efectos bajo la sola naturaleza humana; esto es, ser causa adecuada y pensar ideas adecuadas. La libertad del hombre no es la sumisión pasiva al orden de la naturaleza, por lo que la filosofía del neerlandés no se interesa por concebir la naturaleza como un destino inquebrantable ni como un fatalismo, sino por concebir los medios para lograr la causalidad adecuada y participar de manera activa en la expresión de sus leyes a través de su propia naturaleza.[43]

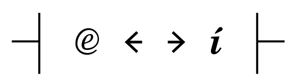
Para Spinoza, ya lo decía Moisés a través del relato de Adán:[44] por una parte, el hombre sería muy imperfecto si no tuviera contacto con las cosas externas, pues no solo no conocería nada fuera de él mismo, sino que no se conocería a sí mismo. Por otra parte, la finitud humana consiste en requerir de las cosas externas para existir temporalmente,

[42] E1def7.
[43] Javier Peña, *La filosofía política de Espinosa*, pp. 13-14.
[44] E4p18e. *Vid. supra*, pp. 259-60.

pero entre esas cosas encontrará una más poderosa y contraria a él, de cuyo encuentro se seguirá la muerte. Pero el mismo Spinoza subraya que la solución no es abandonarse a la muerte, sino afirmar la vida. El hombre no sabe qué cosa externa lo matará ni cuándo sucederá, pero sí sabe que es más poderosos que muchas de las cosas externas y que puede utilizarlas en beneficio de su conservación. Por lo tanto, el hombre no solo nace y crece a merced de encuentros fortuitos con las cosas que lo rodean, sino que, a través de conocimientos adecuados, puede organizar los encuentros para favorecer su conservación. El hombre no es un imperio dentro de otro imperio, sino que comparte propiedades con todos los cuerpos que lo afectan.[45] La mente humana conoce adecuadamente su propia naturaleza por medio de las nociones comunes que forma en su relación con otros hombres.[46] Esta relación puede ser directa o indirecta, como en el caso de comprender el ingenio y la mente de los profetas y de los antiguos judíos. A partir se estas relaciones, el hombre puede pensar los pensamientos y acciones humanas como producto de la naturaleza humana, ya sea afectada por pasiones o en cuanto que esta actúa sola. Cuantas más ideas de este tipo tiene el hombre, más capaz será su mente de formar ideas adecuadas de la naturaleza humana. Esta capacidad de pensar de la mente no es otra cosa que el ejercicio de la razón, un proceso cognitivo e inferencial que, a partir de la comunidad de ideas, afectos, pasiones y acciones de los hombres,[47] deduce estas ideas a partir de una comprensión adecuada de la naturaleza humana.[48]

Por su parte, el conocimiento adecuado de la naturaleza humana posibilita la intuición de los hombres singulares e históricos, es decir, el conocimiento de las esencias de los hombres. En este caso, el ejercicio de la sola mente humana

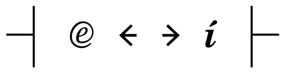
[45] *Vid. supra*, capítulo 2, pp. 87-98.
[46] E3Praef.
[47] No se debe de olvidar que una idea es, en última instancia, idea de una afección corporal, de modo que la razón trabaja con ideas de afecciones corporales y sus deducciones son las relaciones de implicación realizadas por el mismo entendimiento divino; *cf.* E2p40d.
[48] E2p40.



es la actividad de la sola naturaleza humana por entenderse a sí misma y, a la vez, aumentar su potencia de pensar, pues la mente se conoce mejor a sí misma su propia naturaleza conforme aumenta su potencia de entender, acrecimiento correlativo al aumento de la potencia de actuar de su cuerpo fundado en la conservación de su PMR. Spinoza considera que, para entender, se tiene que actuar a través del cuerpo, actividad posibilitada por saber lo que es capaz de hacer el cuerpo humano.[49]

A partir de las ideas adecuadas que llega a tener la mente, Spinoza afirma que: "sentimos y experimentamos que somos eternos. Pues la mente no siente menos las cosas que concibe con la inteligencia que las cosas que tiene en la memoria. Así pues, los ojos de la mente, con los que ve las cosas y las observa, son las demostraciones mismas".[50] La diferencia entre lo que recuerda la mente y lo que demuestra es la diferencia entre imaginación y entendimiento, es decir, entre lo que existe temporalmente y lo que existe atemporalmente.[51] La diferencia entre tiempo y eternidad es la diferencia entre "tener un cuerpo" y "ser a través del cuerpo", pues se trata de la diferencia entre existir como causa inadecuada de las propias afecciones o existir como su causa adecuada. En el primer caso se es por lo ajeno a la esencia humana, y se vive bajo el tiempo de esas cosas ajenas; en cambio, en el segundo caso se es en el universo por la sola esencia humana y se vive internamente, sin una diferencia del antes ni del después.[52] No se debe confundir la proposición spinozana "sentimos y experimentamos que somos eternos" con otra proposición ajena a su pensamiento, a saber, "soy inmortal". Esta última propone la inmortalidad del alma como su existencia antes y después de su unión con el cuerpo, una idea contraria a la filosofía spino-

[49] De ahí la relevancia de la pregunta spinozana: de entrada no sabemos lo que puede el cuerpo de cada uno de nosotros. E3p2, E3p2e.
[50] E5p23e.
[51] Sobre la diferencia entre existencia temporal y atemporal, *vid. supra*, capítulo 2, pp. 72-87.
[52] *Cf.* Luciano Espinosa, "Historia, naturaleza humana y experiencia", pp. 4 ss.



zana.[53] Por ejemplo, cuando Descartes argumenta a favor de esta proposición, centra su argumento en una supuesta intuición intelectual de la existencia del alma al margen de la existencia del cuerpo. A partir del argumento spinozano del lenguaje,[54] Spinoza explicaría esta percepción como una ilusión de la ignorancia de la verdadera relación entre cuerpo y mente.[55]

El neerlandés considera que la percepción y experiencia de la inmortalidad deriva de cualquier demostración intelectual o conocimiento adecuado. Es decir, aunque todos los hombres son eternos, no todos se experimentan a sí mismos como tales. Solo se experimentan como eternos quienes entienden pues pensar ideas adecuadas es ser afectados por la existencia atemporal, por lo que entienden *sub specie aeternitatis*. Esta intelección no es una transición a la perfección humana sino que es la misma perfección humana como se da en Dios mismo. El pensamiento humano no solo tiene un aspecto representativo sino también uno afectivo. En cuanto el hombre percibe desde la perspectiva eterna del conocimiento adecuado, reconoce que su amor a Dios no es un mero paso a una mayor perfección, sino que en sí mismo es eterno y es la perfección misma.[56] Este amor no es una alegría sino una verdadera tranquilidad de ánimo o fruición del ser que Spinoza llama "beatitud", la suprema felicidad[57] por conocer y amar intelectualmente a Dios (*amor Dei intellectualis*).[58] En otras palabras, quien entiende ade-

[53] A pesar de sus grandes diferencias, Platón y Descartes proponen la inmortalidad como una existencia personal continuada después de la muerte biológica avalada, según ellos, por una intuición intelectual sobre la supuesta existencia del alma al margen de la existencia del cuerpo. Esta forma de eternidad es propia de la tradición judeo-cristiana. Como hace notar Deleuze (*En medio de Spinoza*, pp. 145-46), este saber de la inmortalidad es una ocurrencia intelectual a la que llego cuando pienso que no nací con mi cuerpo ni moriré junto con él, por lo que esta intuición se tiene o no se tiene.
[54] *Vid. supra*, capítulo 4, p. 168.
[55] *Vid. supra*, capítulo 2, pp. 98-101.
[56] E5p33e.
[57] *Beatitudo*, E4Ac4; Ep 12. *Cf.* la primera ventaja de la doctrina spinozana en E2p49e.
[58] *Cf.* E5p32 a E5p37. A partir de E5p21 Spinoza tratará de la parte eterna de la mente humana, así como con el amor intelectual y la felicidad que puede tener. Como sostiene Garret (*op. cit.*, p. 282), la eternidad de la mente es un tema que

cuadamente algo ama las cosas con el mismo amor con el que Dios las ama.[59] No se debe de olvidar que el Dios spinozano no es una persona y, porque el amor es una especie de alegría hacia una causa externa,[60] Dios no puede amar literalmente.[61] El neerlandés considera que, aunque la mente no puede suprimir totalmente las pasiones, a través de la ciencia intuitiva puede hacer que constituyan una mínima parte de la mente y que la mayor parte esté constituida por ideas adecuadas y las acciones que se siguen de ellas.[62] Así, cuando muere un hombre sabio, su mayor parte está constituida por acciones e ideas adecuadas, que son eternas, mientras que su menor parte son las ideas inadecuadas. Por lo tanto, aunque muere, permanece eternamente su mayor parte.[63] En cambio, cuando muere un hombre ignorante, no permanece nada de él. Por esto, no es extraño terminar como comenzó este libro, con el reconocimiento de que, para Spinoza, la tarea del conocimiento es una tarea ética y ontológica.

Conclusiones

¿Qué significa para Spinoza entender las cosas por sus primeras causas? La bibliografía especializada en el filósofo neerlandés ha supuesto que es suficiente con aclarar las propiedades de la única sustancia; y en parte están en lo

desafía toda categorización: es un problema metafísico (relación entre existencia y esencia, duración y eternidad), epistemológico (relativo a las características del segundo tipo de conocimiento y, especialmente, del tercer tipo), teológico (relación entre Dios y los seres humanos) y ético (relacionado con la felicidad, así como con la actitud adecuada hacia la vida y la muerte).

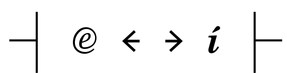
[59] E5p35, E5p36, E5p36c.

[60] E3p13e.

[61] Garret (*op. cit*., p. 284) sostiene que debemos distinguir dos sentidos del término “afecto”: 1º) en un sentido limitado, el Dios spinozano no tiene afectos porque no puede tener deseos ni varía su potencia, por lo que no tiene caso intentar que Dios nos ame (E5p17c, E5p19); 2º) en un sentido amplio, el Dios spinozano tiene el tipo de afecto más elevado: no alegría literal, sino una felicidad eterna de la cual la alegría es una participación literal.

[62] E5p14, E5p20e.

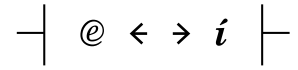
[63] E5p20e.



cierto, pues para este filósofo solo existe una sustancia y todo cuanto es, es una modificación suya. Pero si se quiere entender las primeras causas de las pasiones, de las ideas falsas y de los errores, para poder dominar las pasiones, adquirir la virtud y vivir en cierta medida con seguridad con un cuerpo sano, el conocimiento de la única sustancia es insuficiente. Hay muchísimas causas intermedias que se requiere conocer para poder alcanzar los tres objetos honestos antes enunciados y, a su vez, para conocer los objetos que no es honesto desear.[64] La solución de los dos problemas con que abrió este capítulo final –¿cómo es posible el problema de la incontinencia (o *akrasia*) en el spinozismo? y ¿cómo se consigue que las acciones sean más fuertes que las pasiones?– articula el ingenio particular de cada persona con un modelo de hombre libre, posible ambas actividades por medio de la comprensión del método geométrico, de los géneros de conocimiento, de los principios de la naturaleza humana, de la formación de las percepciones sensibles, de la formación del lenguaje, del ingenio, del método hermenéutico y, en fin, de la misma ética. Muchas de las estrategias éticas no trabajan bajo la comprensión de una especie de eternidad, sino a través de una adaptación suya; pero encaminan a una mayor perfección o realización plena de la naturaleza humana hasta alcanzar el amor intelectual a Dios.

Este libro defendió que la tesis epistemológica fuerte de Spinoza es que el conocimiento adecuado de las cosas es conocerlas como causas; y esto significó conocer cómo necesariamente producen sus efectos u obras, se trate de Dios,

[64] Spinoza es un autor muy complejo y desarrolló un sistema muy trabado en donde casi todos los conceptos se encuentran estrechamente relacionados: por ejemplo, el concepto de *causa sui* es la base del concepto de causalidad inmanente, que es la base del concepto de conato, que es la base de la teoría de los afectos, que es la base de la ética que, en fin, es la base de la política. Pero el sistema spinozano está planteado de manera que estas relaciones no se confunden, sino que mantienen los niveles ontológicos. Por ello, este libro tuvo que hacer interpretaciones de la metafísica spinozana, en cuestiones muy importantes que Spinoza no aclara, como la mencionada del papel de los modos infinitos. Estas interpretaciones fueron indicadas en su lugar, así como los argumentos para afirmar esa interpretación y desestimar otras posibles interpretaciones.



del sol o de los hombres. Se mostró que los efectos no se deducen solo de la esencia de cada cosa, sino de la acción conjunta entre esencias. Por lo tanto, la filosofía del neerlandés vería extraña la monadología leibniziana, en donde cada mónada contiene en sí misma todas sus propiedades, sin necesidad de relacionarse de hecho con otras mónadas. Para el neerlandés, la sola esencia formal de un hombre no explica su biografía, sus ideas adecuadas e inadecuadas, sus experiencias, sus pasiones, etcétera. Esto se explica por las complejas relaciones entre su esencia formal y otras esencias, que actualizaron a la primera. Y esta ha sido la tarea de aclarar el método hermenéutico propuesto por Spinoza, su concepto de ingenio, su concepción del lenguaje, su concepción de la percepción sensible, las condiciones de la naturaleza humana, su definición de Dios y, en fin, su uso del método geométrico.

BIBLIOGRAFÍA



ABBAGNANO, Nicolás y Giovanni Fornero, *Diccionario de Filosofía,* 4a. ed., trad. José Esteban Calderón *et al.*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

ABDO FÉREZ, María Cecilia, *Die Produktivität der Macht. Eine Analyse der politischen Theorie von Baruch Spinoza.* Berlín, Logos Verlag, 2007.

ALBIAC, Gabriel, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Madrid, Hiperión, 1987.

ALLISON, Henry, *Benedict de Spinoza: An Introduction*, New Haven, Yale University Press, 1987.

ALQUIÉ, Ferdinand, *Leçons sur Spinoza*, París, Table Ronde, 2003.

ALTINI, C., *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, trad. de C. Longhini, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2005.

ARANGUREN, José Luis L., "La ética protestante", en V. Camps, ed., *Historia de la ética*, vol. 1. Barcelona, Crítica, 1988, pp. 490-506.

ARISTÓTELES, *Categorías.* Trad. de F. de P. Samaranch. Buenos Aires, Aguilar, 1980.

——— *Física*, trad. de Ute Schmidt, México, UNAM, 2001.

——— *Metafísica*, trad. de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1998.

——— *Metafísica,* trad. de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 2003.

——— *Órganon*, trad. de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1995, 2 vols.

———————| *The Complete Works of Aristotle*, ed. de Jonathan Barnes, Princeton/Nueva Jersey, Princeton University Press, 1991, 2 vols.

———————| *Tratados de lógica (Órganon). Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*, trad., introd. y notas de Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1982.

ARISTOTLE, *The Physics (Books I-IV)*, ed. y trad. de Philip H. Wicksteed y M. Cornford, Cambridge, Massachusetts y London, Harvard University Press, 1996.

ARMSTRONG, David, *Nominalism and Realism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

ARTOLA BERRENCHEA, J. M., "La crítica hegeliana a la filosofía de Spinoza", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra, 1992, pp. 635-653.

AUDI, R., 2004, *Diccionario Akal de Filosofía*, Madrid, Akal, [trad. de: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, Cambridge UP, Cambridge, 1999.]

BACON, Francis, *Novum Organum*, Buenos Aires, Losada, 2004.

———————| *The New Organon*, ed. de Lisa Jardine y Michael Silverthorne, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

———————| *The Oxford Francis Bacon*, Oxford, Oxford University Press, 1996-2003, 15 vols.

BATTÁN, Ariela, "Cuerpo y movimiento en *Las pasiones del alma* de René Descartes", en Laura Benítez y Luis Ramos-Alarcón, *Descartes: controversias en torno a cuerpo, sensibilidad y alma.* México, UNAM, FFYL, 2019, pp. 125-38.

BAYLE, Peter, "Spinoza, Benedicto de", en *The Dictionary Historical and Critical of Mr. Peter Bayle*, Vol. V., Londres, Routledge/Thormnes Press, 1997.

BAYLE, Pierre, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, ed., int. y trad. de Pedro Lomba, Madrid, Trotta, 2010.

BELTRÁN, Miquel, *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano judía*, Barcelona, Riopiedras, 1998.

BENÍTEZ GROBET, Laura y José Antonio Robles, coords., *Percepción: colores*, México, IIF, UNAM, 1995.

BENÍTEZ GROBET, Laura, "Infinitud, espacio y tiempo en René Descartes", en Mariano Álvarez Gómez, coord., *La filosofía de Descartes y la fundación del pensamiento moderno*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1997, pp. 11-17.

———— "La vía de las ideas", en Ezequiel de Olaso, ed., *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 6, Madrid, Trotta-CSIC, 1994, pp. 111-32.

———— comps., *Génesis de los conceptos de espacio y tiempo de Aristóteles a Newton*, México, FFYL/UNAM, 1999.

———— comps., *Homenaje a Margaret Wilson*, México, IIF/UNAM, 2004.

———— comps., *Percepción: colores*, México, IIF/UNAM, 1993.

BENÍTEZ GROBET, Laura, *Descartes y el conocimiento del mundo natural,* México, Editorial Porrúa, 2004.

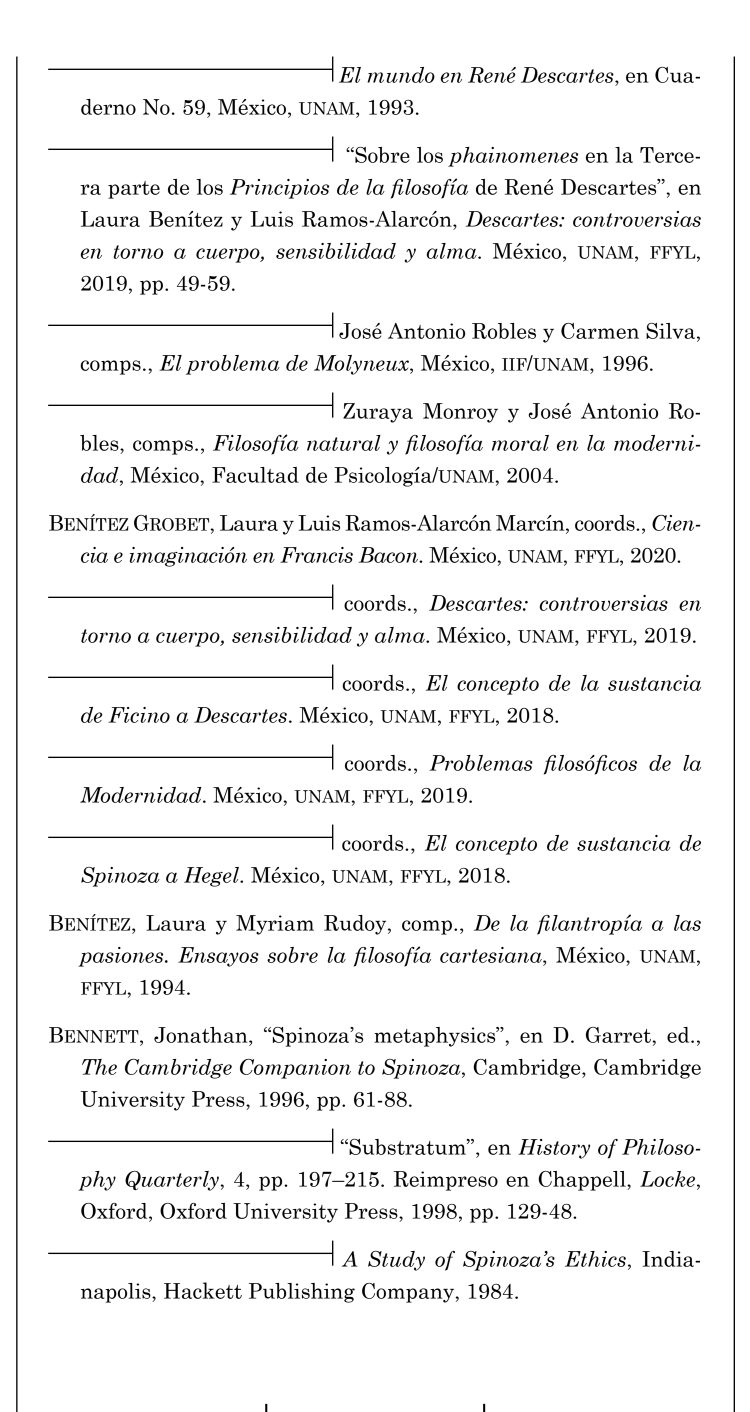
———— "El espíritu como principio activo en Berkeley", en *Análisis Filosófico*, vol. VI, no. 1, mayo, 1986, pp. 23-34.

———— "El problema de la substancia en la primera parte de los «Principios» de René Descartes, ¿Es Descartes Dualista o trialista?", en L. Benítez Grobert y L. Ramos-Alarcón Marcín, coords., *El concepto de sustancia de Ficino a Descartes*. México, UNAM, FFYL, 2018, pp. 147-61.

———— "Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano", en Benítez, L. y Robles, J. A., comp., *El problema de la relación mente-cuerpo*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1993.

———— comp., *Homenaje a René Descartes*, México, FFyL/UNAM, 1993.

———— comp., *Reflexiones en torno a la ciencia cartesiana*, México, ENP/UNAM, 1993.



———— *El mundo en René Descartes*, en Cuaderno No. 59, México, UNAM, 1993.

———— "Sobre los *phainomenes* en la Tercera parte de los *Principios de la filosofía* de René Descartes", en Laura Benítez y Luis Ramos-Alarcón, *Descartes: controversias en torno a cuerpo, sensibilidad y alma*. México, UNAM, FFYL, 2019, pp. 49-59.

———— José Antonio Robles y Carmen Silva, comps., *El problema de Molyneux,* México, IIF/UNAM, 1996.

———— Zuraya Monroy y José Antonio Robles, comps., *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*, México, Facultad de Psicología/UNAM, 2004.

Benítez Grobet, Laura y Luis Ramos-Alarcón Marcín, coords., *Ciencia e imaginación en Francis Bacon*. México, UNAM, FFYL, 2020.

———— coords., *Descartes: controversias en torno a cuerpo, sensibilidad y alma*. México, UNAM, FFYL, 2019.

———— coords., *El concepto de la sustancia de Ficino a Descartes*. México, UNAM, FFYL, 2018.

———— coords., *Problemas filosóficos de la Modernidad*. México, UNAM, FFYL, 2019.

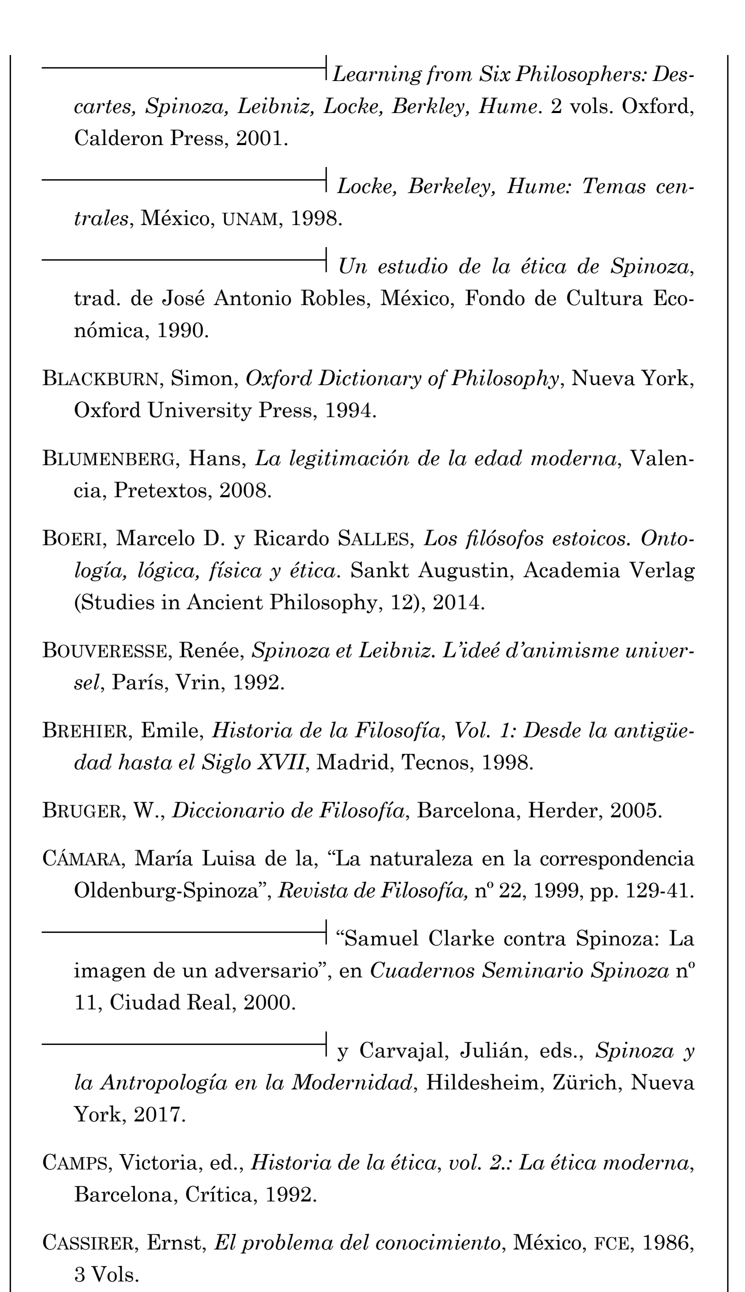
———— coords., *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel*. México, UNAM, FFYL, 2018.

Benítez, Laura y Myriam Rudoy, comp., *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*, México, UNAM, FFYL, 1994.

Bennett, Jonathan, "Spinoza's metaphysics", en D. Garret, ed., *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 61-88.

———— "Substratum", en *History of Philosophy Quarterly*, 4, pp. 197–215. Reimpreso en Chappell, *Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 129-48.

———— *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1984.



——————— *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkley, Hume*. 2 vols. Oxford, Calderon Press, 2001.

——————— *Locke, Berkeley, Hume: Temas centrales*, México, UNAM, 1998.

——————— *Un estudio de la ética de Spinoza*, trad. de José Antonio Robles, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

BLACKBURN, Simon, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, 1994.

BLUMENBERG, Hans, *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pretextos, 2008.

BOERI, Marcelo D. y Ricardo SALLES, *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*. Sankt Augustin, Academia Verlag (Studies in Ancient Philosophy, 12), 2014.

BOUVERESSE, Renée, *Spinoza et Leibniz. L'ideé d'animisme universel*, París, Vrin, 1992.

BREHIER, Emile, *Historia de la Filosofía, Vol. 1: Desde la antigüedad hasta el Siglo XVII*, Madrid, Tecnos, 1998.

BRUGER, W., *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Herder, 2005.

CÁMARA, María Luisa de la, "La naturaleza en la correspondencia Oldenburg-Spinoza", *Revista de Filosofía,* nº 22, 1999, pp. 129-41.

——————— "Samuel Clarke contra Spinoza: La imagen de un adversario", en *Cuadernos Seminario Spinoza* nº 11, Ciudad Real, 2000.

——————— y Carvajal, Julián, eds., *Spinoza y la Antropología en la Modernidad*, Hildesheim, Zürich, Nueva York, 2017.

CAMPS, Victoria, ed., *Historia de la ética, vol. 2.: La ética moderna*, Barcelona, Crítica, 1992.

CASSIRER, Ernst, *El problema del conocimiento*, México, FCE, 1986, 3 Vols.

CHAUI, Marilena, *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, San Pablo, Companhia das Letras, 1999.

———————— *Política en Spinoza*, trad. F. Gómez, Buenos Aires, Gorla, 2004.

COHEN, Diana, "La sustancia de Spinoza", en L. Benítez Grobert y L. Ramos-Alarcón Marcí, coords., *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel*. México, UNAM, FFYL, 2018, pp. 103-26.

COPLESTON, Frederich, *Historia de la Filosofía*, tomos 4 y 5, México, Ariel, 1991.

COTTINGHAM, John, *A Descartes Dictionary*, Oxford, Blackwell. 1993.

———————— *Descartes*, trad. de L. Benítez, Z. Monroy, L. Rocha y M. Rudoy, México, FFYL-UNAM, 1995.

———————— *The Rationalists*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

CURLEY, Edwin, "Kissinger, Spinoza and Genghis Khan", en Garret, Don, *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 316-42.

———————— *Behind the Geometrical Method*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

———————— "Spinoza's Geometrical Method", *Studia Spinozana*, 2 (1986): 151-69.

———————— *Spinoza´s Metaphysics*, Londres/ Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1969.

DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza*. Trad. Editorial Cactus. Buenos Aires, Editorial Cactus, 2004, 1ª edición.

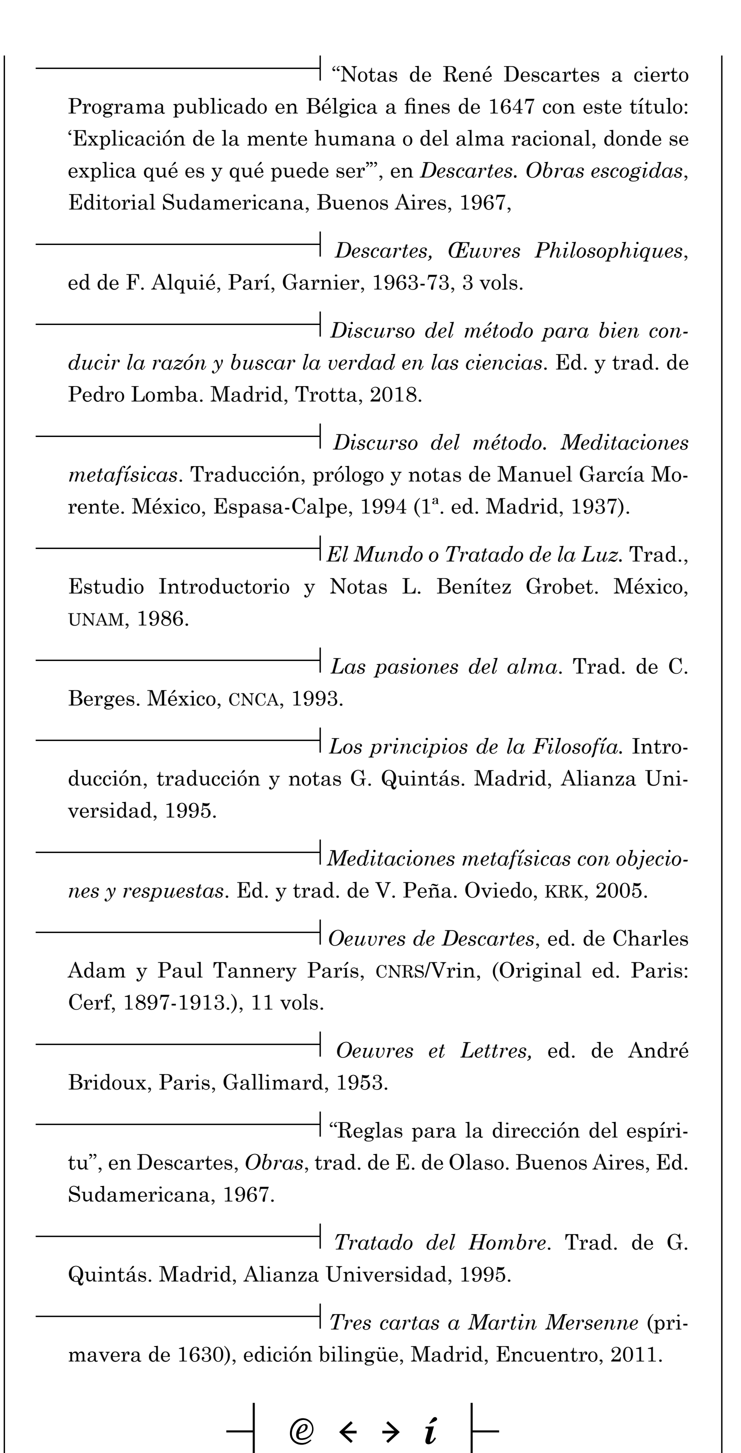
———————— *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. H. Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1996.

———————— *Spinoza: filosofía práctica*. Trad. A. Escotado. Barcelona, Tusquets, 2001.

DELLA ROCCA, Michael, 2008, *Spinoza*, Routledge, Nueva York.

DEN UYL, Douglas, *God, Man, and Well-Being: Spinoza's Modern Humanism*. Nueva York, Peter Lang Publishing, 2008.

DESCARTES, René, *El Mundo o el Tratado de la luz*, traducción, introducción y notas, A. Rioja. Madrid, Alianza, 2019.



———————— “Notas de René Descartes a cierto Programa publicado en Bélgica a fines de 1647 con este título: ‘Explicación de la mente humana o del alma racional, donde se explica qué es y qué puede ser’”, en *Descartes. Obras escogidas*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967,

———————— *Descartes, Œuvres Philosophiques*, ed de F. Alquié, Parí, Garnier, 1963-73, 3 vols.

———————— *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias*. Ed. y trad. de Pedro Lomba. Madrid, Trotta, 2018.

———————— *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Traducción, prólogo y notas de Manuel García Morente. México, Espasa-Calpe, 1994 (1ª. ed. Madrid, 1937).

———————— *El Mundo o Tratado de la Luz*. Trad., Estudio Introductorio y Notas L. Benítez Grobet. México, UNAM, 1986.

———————— *Las pasiones del alma*. Trad. de C. Berges. México, CNCA, 1993.

———————— *Los principios de la Filosofía*. Introducción, traducción y notas G. Quintás. Madrid, Alianza Universidad, 1995.

———————— *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Ed. y trad. de V. Peña. Oviedo, KRK, 2005.

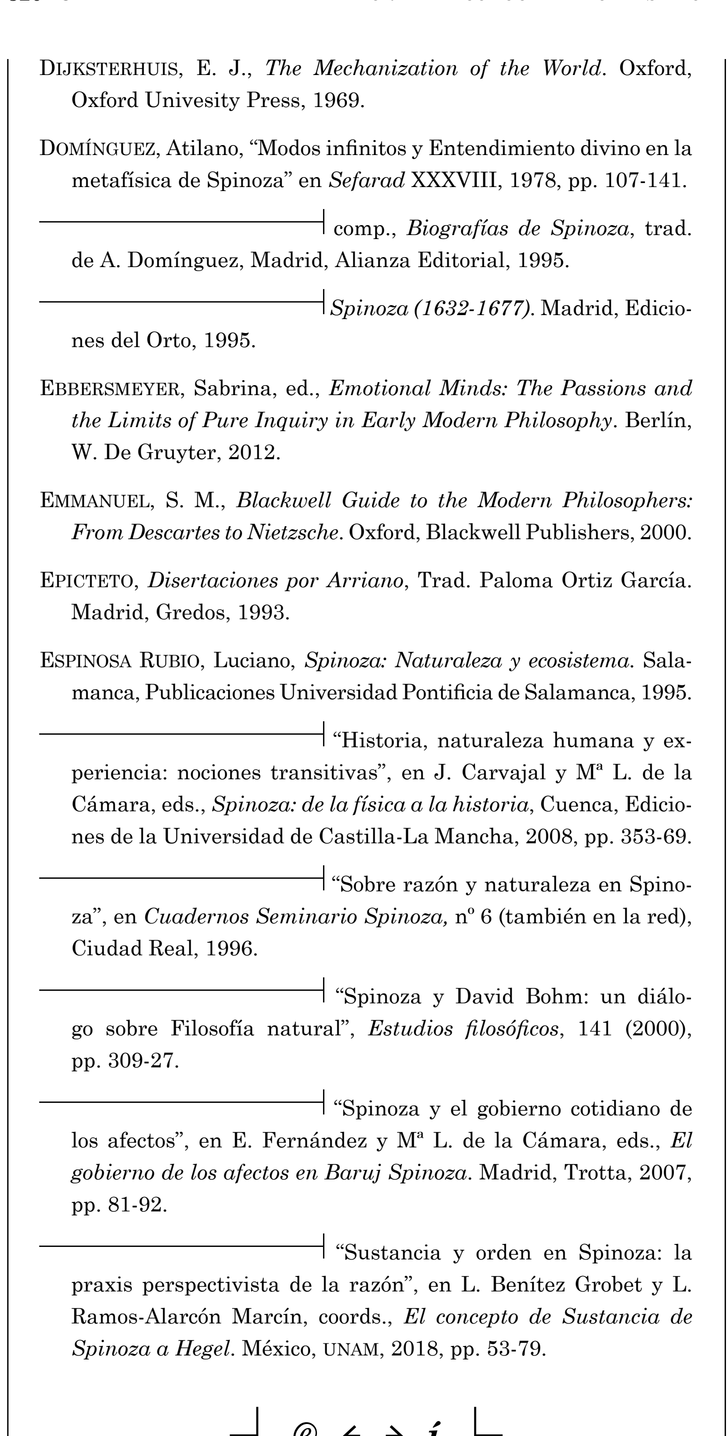
———————— *Oeuvres de Descartes*, ed. de Charles Adam y Paul Tannery París, CNRS/Vrin, (Original ed. Paris: Cerf, 1897-1913.), 11 vols.

———————— *Oeuvres et Lettres,* ed. de André Bridoux, Paris, Gallimard, 1953.

———————— “Reglas para la dirección del espíritu”, en Descartes, *Obras*, trad. de E. de Olaso. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1967.

———————— *Tratado del Hombre*. Trad. de G. Quintás. Madrid, Alianza Universidad, 1995.

———————— *Tres cartas a Martin Mersenne* (primavera de 1630), edición bilingüe, Madrid, Encuentro, 2011.



DIJKSTERHUIS, E. J., *The Mechanization of the World*. Oxford, Oxford Univesity Press, 1969.

DOMÍNGUEZ, Atilano, "Modos infinitos y Entendimiento divino en la metafísica de Spinoza" en *Sefarad* XXXVIII, 1978, pp. 107-141.

——— comp., *Biografías de Spinoza*, trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

——— *Spinoza (1632-1677)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

EBBERSMEYER, Sabrina, ed., *Emotional Minds: The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*. Berlín, W. De Gruyter, 2012.

EMMANUEL, S. M., *Blackwell Guide to the Modern Philosophers: From Descartes to Nietzsche*. Oxford, Blackwell Publishers, 2000.

EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, Trad. Paloma Ortiz García. Madrid, Gredos, 1993.

ESPINOSA RUBIO, Luciano, *Spinoza: Naturaleza y ecosistema*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.

——— "Historia, naturaleza humana y experiencia: nociones transitivas", en J. Carvajal y Mª L. de la Cámara, eds., *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 353-69.

——— "Sobre razón y naturaleza en Spinoza", en *Cuadernos Seminario Spinoza,* nº 6 (también en la red), Ciudad Real, 1996.

——— "Spinoza y David Bohm: un diálogo sobre Filosofía natural", *Estudios filosóficos*, 141 (2000), pp. 309-27.

——— "Spinoza y el gobierno cotidiano de los afectos", en E. Fernández y Mª L. de la Cámara, eds., *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid, Trotta, 2007, pp. 81-92.

——— "Sustancia y orden en Spinoza: la praxis perspectivista de la razón", en L. Benítez Grobet y L. Ramos-Alarcón Marcín, coords., *El concepto de Sustancia de Spinoza a Hegel*. México, UNAM, 2018, pp. 53-79.

FERNÁNDEZ, M. M., "Construcción y simbolismo del Tabernáculo", en *Segundas Jornadas de Estudios Orientales*, Universidad del Salvador (USAL), 11 al 15 octubre, 2005.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Eugenio, "Hegel ante a Spinoza: un reto", en *Anales del Seminario de Metafísica,* vol. XVI, Madrid, 1981, pp. 31-88.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Eugenio, *Potencia y razón en B. Spinoza*, tesis, Madrid, Universidad Complutense, 1988.

FERRARIS, Maurizio, *La imaginación.* Trad. F. Campilla García. Madrid, Visor, 1999.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1998, 4 vols.

FRANKFURT, Harry, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", *The Philosophical Review*, Vol. 86, No. 1 (Jan., 1977), pp. 36-57.

———————— "Two Motivations for Rationalism: Descartes and Spinoza", en A. Donogan, A. N. Perovich y M. V. Wedin, eds., *Human Nature and Natural Knowledge*, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 47-61.

GABBEY, Alan, "Spinoza's natural science and methodology", en D. Garret, ed., *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 142-91.

GARAU, Rodolfo, "Late-scholastic and Cartesian *conatus*", en *Intellectual History Review*, núm. 24, 2014, pp. 479-94.

GARBER, Daniel, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, Londres, University of Chicago Press, 1992.

GARBER, Daniel y M. Ayers, eds., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge (Reino Unido)/Nueva York, Cambridge University Press, 1998.

———————— y Steven Nadler, eds., *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

———————— "Dead Force, Infinitesimals and the Mathematicization of Nature" en Goldenbaum, Ursula y Jesseph, Douglas, eds., *Infinitesimal Differences. Controversies between Leibniz and his Contemporaries*. Berlin, De Gruyer, 2008.



———— "Descartes and Spinoza on Persistence and Conatus", en *Studia Spinozana* 10 (1994), pp. 43-67.

———— "Descartes contra los Materialistas: cómo el enfrentamiento de Descartes con el materialismo conformó su metafísica" en François Jaran, ed., *De la Metafísica a la Antropología: Reinterpretando el dualismo de Descartes*. Valencia, Colección Filosofías, 2014, pp. 17-37.

———— *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science,* Nueva York, Cambridge University Press, 2001.

———— *Descartes' metaphysical physics*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

———— *Leibniz: Body, substance, Monad*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

———— "Natural Philosophy in Seventeen-Century Context", en A. P. Martinich y K. Hoekstra, *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 106-133.

GARRET, Don, "Spinoza's ethical theory", en Don Garret, ed., *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, Cambridge UP, 1996, pp. 267-14.

———— "Spinoza's theory of Metaphysical individuation", en K.F. Barber y J.J.E. Gracia, eds., *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy. Descartes to Kant*. Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 73-101.

———— "Truth and Ideas of Imagination in the *Tractatus de Intellectus Emendatione*", *Studia Spinozana*, 2 (1986): 61-92.

GARRETT, Aaron, *Meaning of Spinoza's Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

GATENS, Moira, "Spinoza's Disturbing Thesis: Power, Norms, and Fiction in the *Tractatus Theologico-Politicus*", en *History of Political Thought*. Vol. XXX, núm. 3, otoño 2009, 455-68.

GAUKROGER, Stephen, *The emergence of a scientific culture. Science and the Shaping of Modernity 1210-1685.* New York, Oxford University Press, 2006.

GENGOUX, Nicole, "Cyrano de Bergerac ou être cartésien, c´est raconter des fables", en D. Kolesnik-Antoine, dir., *Qu´est ce qu´être cartésien*?, Lyon, ENS Éditions, 2013, pp. 95-116.

GENNARO, R. y C. Huenemann, eds., *New Essays on the Rationalists*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

GIANCOTTI-BOSCHERINI, Emilia, "Sul concetto spinozano di *mens*" en *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma, E. dell' Ateneo, 1969.

——— ed., *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Nápoles, Bibliopolis, 1992.

GONZÁLEZ, Rush, "Baruch Spinoza y G. W. F. Hegel: esbozo de un posible contraste en torno a la idea de Dios", *Ciencia*, 16, 3, 2010, pp. 235-46.

GUENANCIA, Pierre, "La distinción y la unión del alma y del cuerpo: ¿una es más cartesiana que otra?" (trad. Rogelio Laguna), en Laura Benítez y Luis Ramos-Alarcón, *Descartes: controversias en torno a cuerpo, sensibilidad y alma*. México, UNAM, FFYL, 2019, pp. 33-47.

GUEROULT, Martial, *Spinoza. Vol. 1: Dieu (Ethique 1)*. París, Aubier, 1968.

——— *Spinoza. Vol. 2: L'âme (Ethique 2)*. París, Aubier, 1974.

GUILHERME, Alex, "Filosofía de Spinoza", *Revista Conatus*, Vol. 2. Número 4. Diciembre 2008, pp. 19-24.

GUILLEMEAU, Evelyne, "Des chocs aux fluides.Quelques paradigmes mécanicistes dans la théorie politique de Spinoza". En J. Carvajal y M. De la Cámara, eds., *Spinoza: De la Física a la Historia*. Cuenca, SPUCLM, 2008, pp. 121-39.

HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, traducción Wenceslao Roses, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

HENRY, Julie, "Les enjeux éthiques du statut des corps vivant. La critique spinoziste de Descartes", en D. Kolesnik-Antoine,

dir., *Qu´est ce qu´être cartésien*?, Lyon, ENS Éditions, 2013, pp. 231-56.

———————— "Les enjeux éthiques du statut des corps vivants. La critique spinoziste de Descartes", en Delphine Kolesnik-Antoine, dir., *Qu´est-ce qu´être cartésien?*, Lyon, ENS, 2013.

HERNÁNDEZ MORENO, Jesús Carlos, "A propósito de *mundus est fabula*: Descartes y la confección de *mundo*", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 32 (2017), pp. 11-30.

HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía*, trad. de L. Martínez Gómez, Barcelona, Herder, 1985, 2 Tomos.

HOBBES, Thomas, *Critique du* De Mundo *de Thomas White*, ed. por Jean Jacquot y H.W. Jones, París, Vrin-CNRS, 1973.

———————— *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil.* 2ª Ed. 14ª reimpresión. Trad. de M. Sánchez Sarto. México, FCE, 2006.

———————— *Leviathan with selected variants from the Latin edition of 1688*, ed. y trad. de E. Curley, Indianapolis, Hackett, 1994.

———————— *Tratado sobre el ciudadano*, trad. de J. Rodríguez Feo, Madrid, Trotta, 1999.

———————— *Tratado sobre el cuerpo*, trad. de J. Rodríguez Feo, Madrid, Trotta, 2000.

HÖFFE, Otfried, coord., *Spinoza:Theologisch-politischer Traktat.* Berlín, Akademie Verlag-De Gruyter, 2014.

HUARTE DE SAN JUAN, Juan, *Examen de ingenios*. Edición de G. Serés. Madrid, Cátedra, 1989.

HUBBELING, H. G., *Spinoza*, trad. de Raúl Gabas, Barcelona, Herder, 1981.

HUBERT, Christiane, *Les premières réfutations de Spinoza. Aubert de Versé, Wittich, Lamy*. Paris-Sorbonne, GRS nº 5, 1994.

IRIARTE, M. de, *El doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios. Contribución a la psicología diferencial*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948.

ISRAEL, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*, Oxford, Clarendon Press, 2001.

JACOBI, Friedrich Heinrich, *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte,* Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.

———— *Cartas a Moses Mendelssohn y otros textos*, pról., trad. y notas de J. L. Villacañas, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996.

JAQUET, Chantal, *Sub specie aeternitatis*. París, Kimé, 1997.

KAMBOUCHNER, Denis, "'La fuerza que tiene el alma para mover al cuerpo': una reconsideración" (trad. Rogelio Laguna), en Laura Benítez y Luis Ramos-Alarcón, *Descartes: controversias en torno a cuerpo, sensibilidad y alma*. México, UNAM, FFYL, 2019, pp. 21-32.

KAMINSKY, Gregorio, *Spinoza. La política de las pasiones,* Barcelona, Gedisa, 1990.

KANT, Immanuel *Prolegómenos a toda metafísica futura*, trad. de Julián Besteiro y A. Sánchez Rivero, Buenos Aires, Editorial Losada, 2005.

———— *Crítica de la razón pura*, ed. bilingüe, trad. y notas de Mario Caimi, México, FCE, UAM, UNAM, 2008.

KELLNER, M., "La ética judía", en Peter Singer, ed., *Compendio de ética*. Trad. de J. Vigil Rubio. Madrid: Alianza, 1995, pp. 133-143.

KISNER, Mathew, *Spinoza on Human Freedom*. Cambridge, Cambridge UP, 2011.

KOLAKOWSKI, Leszek, *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el Siglo XVII,* trad. de F. Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1982.

KOYRÉ, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*, trad. de C. Solís Santos, México, Siglo XXI, 1992.

LAMY, François, *Le nouvel athéisme renversé, ou refutation du système de Spinoza,* París, Jean de Nulley, 1696.

LEIBNIZ, G. W., *Discurso de metafísica,* Madrid, Editorial Alianza, 1986.

———— *Escritos Filosóficos*, trad. de E. de Olazo, R. Torreti y T. E. Zwanck, A. Madrid, Machado Libros, 2003.

———————————| *Monadología*, trad. de V. Naughton, Buenos Aires, Quadrata, 2005.

———————————| *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. de J. Echeverría Ezponda, Madrid, Alianza, 1992.

LINDBERG, D. y R. Westman, *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990.

LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. de Peter H. Nidditch, Oxford, Claredon Press, 1979.

———————————| *Ensayo sobre el entendimiento humano*, pról. De José A. Robles y Carmen Silva, trad. Edmundo O'Gorman, México, FCE, 1999.

LOEB, L., *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*, Ithaca/Nueva York, Cornell University Press, 1981.

MACHEREY, Pierre, *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2006.

———————————| *Introduction a l'Éthique de Spinoza: La première partie: La nature des choses*, París, PUF, 1998.

———————————| S*pinoza ou Hegel*. Paris, La Découverte, 1990.

———————————| «Spinoza, lecteur et critique de Boyle». En *Revue du Nord*, 77, 1995, pp. 733-74.

MADANES, Leiser, "El principio de razón suficiente en Spinoza", en *Methodus*, 4 (2009), pp. 47-60.

MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos o descarriados*. Trad. de Fernando Valera. Buenos Aires, Obelisco, 2010.

MAQUIAVELO, Nicolás, *Maquiavelo*. Estudio introductorio de Juan Manuel Forte Monge. Trad. de Luis Navarro, notas Miguel Saralegui. Madrid, Gredos, 2011.

MARÍAS, Julián, "Introducción a la filosofía estoica", en Séneca, *Sobre la felicidad*. Tra. y coment. de Julián Marías. Madrid, Alianza, 1999, pp. 7-34.

MATHERON, Alexandre, "Spinoza and Euclidean Arithmetic: The example of the fourth proportional", en M. Green, ed., *Spinoza and Sciences*, Boston, Reidel, 1986.

——————————— *Individu et Communauté chez Spinoza*, París, Minuit, 1988.

MCGUIRE, J. E., *Boyle's Conception of Nature*, en *Journal of the History of Ideas,* XXXIII, 4: 1972, pp. 523-42.

MESCHONNIC, Henri, *Spinoza poema del pensamiento,* trad. Hugo Savino, Cactus/Tinta Limón, Buenos Aires, 2015.

MIGNINI, Fillipo, *Ars Imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza.* Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981.

MISRAHI, Robert, *Spinoza*, trad. López Castro, Madrid, EDAF, 1975.

MONROY NASR, Zuraya, *El Problema Cuerpo-Mente en Descartes: una Cuestión Semántica*, México, Facultad de Psicología/DGAPA/UNAM, 2006.

——————————— "Mecanismo y organismo en la filosofía natural de René Descartes", en Laura Benítez y Luis Ramos-Alarcón, *Descartes: controversias en torno a cuerpo, sensibilidad y alma.* México, UNAM, FFYL, 2019, pp. 115-24.

MOREAU, Pierre-François, "L'éternité dans le Traité Thélogico-Politique", en *Les Études philosophiques*. Núm. 2, *Durée, temps, éternité chez Spinoza* (Abril-Junio 1997). París, Presses Universitaires Françaises, pp. 223-30.

——————————— *Spinoza. L'experiénce et l'éternité.* París, PUF, 1994.

MORFINO, Vittorio, "Spinoza dans l´histoire de l´être : Le principe de raison chez Spinoza et Leibniz ". En W. van Bunge, ed., *Studia Spinozana*, vol. 15 (1999), "Spinoza and Dutch Cartesianism". Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 191-204.

MOSTERIN, J., y R. Torretti, *Diccionario de Lógica y Filosofía de la Ciencia,* Madrid, Alianza, 2002.

MOUREAU, P.-F., *Spinoza et le spinozisme*. París, PUF, 2003.

NADLER, Steven, *Spinoza*. Madrid, Acento, 2004.

NANCY, Jean-Luc, *Ergo sum*. París, Aubier-Flamarion, 1979.

NEGRI, Antoni, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, trad. de G. de Pablo, Barcelona, Anthropos-UAM Iztapalapa, 1993.

———————————— *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, trad. Gerardo de Pablo, Anthropos, Barcelona, 1993.

O'CONNOR, Daniel John, comp., *Historia crítica de la filosofía occidental*, vol. III, Barcelona, Paidós, 1983.

OGIEN, Ruwen, "Normas y valores", en M. Canto-Sperber, dir., *Diccionario de ética y de filosofía moral*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 1145-1158.

OLASO, E. de, ed., *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, vol. 6: Del Renacimiento a la Ilustración I. Vol. 21: Del Renacimiento a la Ilustración II, Madrid, Trotta, 1994.

OSIER, J. P., "L'hermeneutique de Spinoza et de Hobbes", en *Studia Spinozana* 3, 1987, pp. 319-47.

PAGANINI, G., *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht, Kluwer, 2003.

PARKINSON, G. H. R., *Spinoza*, Valencia, Universidad de Valencia, 1984.

———————————— *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism. Routledge History of Philosophy*, Volume IV, London/New York, Routledge, 1993.

PAVESI, Pablo, "Descartes y el diablo. La *Carta a Voetius*", en Laura Benítez y Luis Ramos-Alarcón, coords., *Descartes: controversias sobre cuerpo, sensibilidad y alma*, México, UNAM, FFYL, 2019, pp. 61-83.

———————————— *La moral metafísica. Pasión y virtud en Descartes*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

PEÑA, Ernesto de la, trad., *Los evangelios según Mateo, Marcos, Lucas y Juan*. Trad. de Ernesto de la Peña. México, Aguilar, 1996.

PEÑA ECHEVERRÍA, Javier, *La filosofía política de Espinosa*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1989.

Platón, *Diálogos: Leyes (VII-XII)*, trad. Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999.

POMBO, Olga, "Comparative Lines Between Leibniz's Theory of Language and Spinoza's Reflexion on Language Themes", en *Studia Spinozana*, 6 (1990), pp. 147-77.

PONS, A., "'*Verum Factum*' et sagesse poétique chez Vico", en B. Cassin, *Vocabulaire européen des philosophies*. París, Seul, Le Robert, 2004.

POPKIN, Richard, *The High Road to Pyrrhonism*, Indianapolis, Austin Hill Press, 1980.

———— *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, FCE, 1983.

———— *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

QUINTO CURCIO, *Historia de Alejandro Magno*, trad. F. Pejenaute Rubio. Madrid, Gredos, 1986.

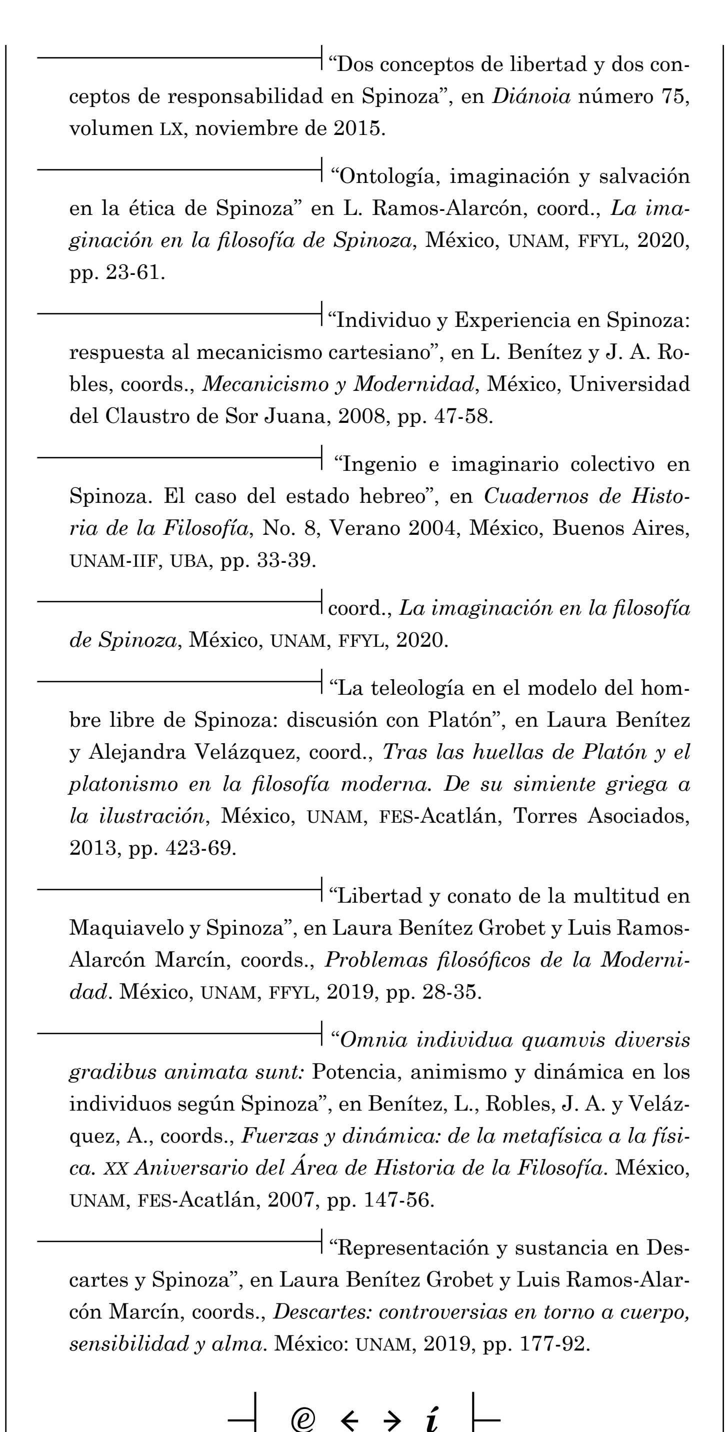
RÁBADE, Sergio, *Spinoza. Razón y felicidad*, Madrid, Cincel, 1987.

RAMOS-ALARCÓN MARCÍN, Luis, "Alma y naturaleza en Descartes, Locke y Spinoza", en Raquel Serur Smeke, coord., *Los saberes en la modernidad. Aproximaciones desde la filosofía. Cuadernos del Seminario Universitario de la Modernidad: Versiones y Dimensiones*, número 12, México, UNAM, 2018, pp. 15-32.

———— *El concepto de* ingenium *en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*. Tesis. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008.

———— "Differential Strategies in Spinoza's Moral and Political Philosophy", en *Journal of Comparative Culture*, 27, March 2017, pp. 67-80.

———— "Dios, orden y naturaleza en Platón y Spinoza", en Laura Benítez, Leonel Toledo y Alejandra Velázquez, coords., *Claves del platonismo en la Modernidad Temprana. Metafísica, ética, ciencia, epistemología e historiografía*, México, UNAM, 2017, pp. 45-59.



———— "Dos conceptos de libertad y dos conceptos de responsabilidad en Spinoza", en *Diánoia* número 75, volumen LX, noviembre de 2015.

———— "Ontología, imaginación y salvación en la ética de Spinoza" en L. Ramos-Alarcón, coord., *La imaginación en la filosofía de Spinoza*, México, UNAM, FFYL, 2020, pp. 23-61.

———— "Individuo y Experiencia en Spinoza: respuesta al mecanicismo cartesiano", en L. Benítez y J. A. Robles, coords., *Mecanicismo y Modernidad*, México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 2008, pp. 47-58.

———— "Ingenio e imaginario colectivo en Spinoza. El caso del estado hebreo", en *Cuadernos de Historia de la Filosofía,* No. 8, Verano 2004, México, Buenos Aires, UNAM-IIF, UBA, pp. 33-39.

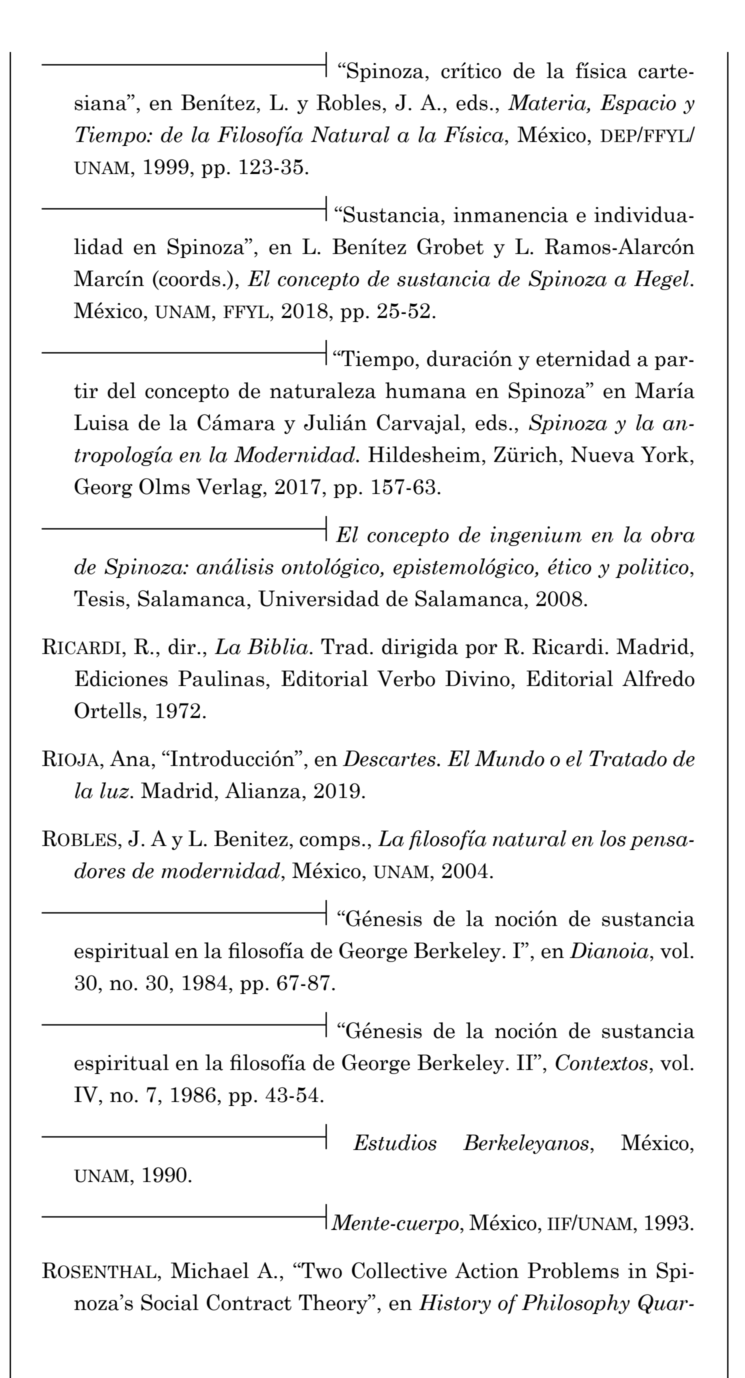
———— coord., *La imaginación en la filosofía de Spinoza*, México, UNAM, FFYL, 2020.

———— "La teleología en el modelo del hombre libre de Spinoza: discusión con Platón", en Laura Benítez y Alejandra Velázquez, coord., *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna. De su simiente griega a la ilustración*, México, UNAM, FES-Acatlán, Torres Asociados, 2013, pp. 423-69.

———— "Libertad y conato de la multitud en Maquiavelo y Spinoza", en Laura Benítez Grobet y Luis Ramos-Alarcón Marcín, coords., *Problemas filosóficos de la Modernidad*. México, UNAM, FFYL, 2019, pp. 28-35.

———— "*Omnia individua quamvis diversis gradibus animata sunt:* Potencia, animismo y dinámica en los individuos según Spinoza", en Benítez, L., Robles, J. A. y Velázquez, A., coords., *Fuerzas y dinámica: de la metafísica a la física. XX Aniversario del Área de Historia de la Filosofía*. México, UNAM, FES-Acatlán, 2007, pp. 147-56.

———— "Representación y sustancia en Descartes y Spinoza", en Laura Benítez Grobet y Luis Ramos-Alarcón Marcín, coords., *Descartes: controversias en torno a cuerpo, sensibilidad y alma*. México: UNAM, 2019, pp. 177-92.



——— "Spinoza, crítico de la física cartesiana", en Benítez, L. y Robles, J. A., eds., *Materia, Espacio y Tiempo: de la Filosofía Natural a la Física*, México, DEP/FFYL/UNAM, 1999, pp. 123-35.

——— "Sustancia, inmanencia e individualidad en Spinoza", en L. Benítez Grobet y L. Ramos-Alarcón Marcín (coords.), *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel*. México, UNAM, FFYL, 2018, pp. 25-52.

——— "Tiempo, duración y eternidad a partir del concepto de naturaleza humana en Spinoza" en María Luisa de la Cámara y Julián Carvajal, eds., *Spinoza y la antropología en la Modernidad.* Hildesheim, Zürich, Nueva York, Georg Olms Verlag, 2017, pp. 157-63.

——— *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y politico*, Tesis, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008.

RICARDI, R., dir., *La Biblia.* Trad. dirigida por R. Ricardi. Madrid, Ediciones Paulinas, Editorial Verbo Divino, Editorial Alfredo Ortells, 1972.

RIOJA, Ana, "Introducción", en *Descartes. El Mundo o el Tratado de la luz*. Madrid, Alianza, 2019.

ROBLES, J. A y L. Benitez, comps., *La filosofía natural en los pensadores de modernidad*, México, UNAM, 2004.

——— "Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley. I", en *Dianoia*, vol. 30, no. 30, 1984, pp. 67-87.

——— "Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley. II", *Contextos*, vol. IV, no. 7, 1986, pp. 43-54.

——— *Estudios Berkeleyanos*, México, UNAM, 1990.

——— *Mente-cuerpo*, México, IIF/UNAM, 1993.

ROSENTHAL, Michael A., "Two Collective Action Problems in Spinoza's Social Contract Theory", en *History of Philosophy Quar-*

terly, vol. 15, No. 4 (Oct 1998). Chicago, University of Illinois Press, North American Philosophical Publications, pp. 389-409.

ROUSSET, Bernard, "*L'être du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza*", en *Revue de Philosophie* N° 2, 1986.

——————— *La perspective finale de l' "Ethique" et le problème de la cohérence du Spinozisme: L'autonomie comme salut,* París, Vrin, 1968.

RUNES, D. D., *Diccionario de Filosofía*, trad. de A. Doménec *et al*, México, Grijalbo, 1980.

RUTHERFORD, Donald, *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

SALAZAR CARRIÓN, L., *El Síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?*, México, UAM/Azcapotzalco, 1997.

SANTINELLI, Cristina, "Spinoza lettore e interprete della Fisica di Descartes", en J. Carvajal y M. de la Cámara, eds., *Spinoza: De la Física a la Historia*, Cuenca, SPUCLM, 2008, pp.141-168.

SANZ, V., *De Descartes a Kant: historia de la filosofía moderna*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2005.

SAVAN, David, "Spinoza and Language", en *The Philosophical Review*, Vol. 67, No. 2 (Abr., 1958), pp. 212-225.

SCHARFSTEIN, B.-A., *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía,* trad. de A. Brotons, Madrid, Cátedra, 1996.

SCHMALTZ, Tad M., *Descartes on Causation*, Oxford, Oxford UP, 2007.

SERRANO, Vicente, *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida postmoderna*, Barcelona, Anagrama, 2011.

SEVERAC, Pascal, *Spinoza. Union et désunion*. París, Vrin, 2012.

SHAPIN, Steve, *The Scientific Revolution*, Chicago, The Chicago University Press, 1996.

——————— y Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 2 vols.

SMITH, Russel, “Optical Reflection and Mechanical Rebound: The Shift from Analogy to Axiomatization in the Seventeenth Century: Part 1,” *British Journal of History of Philosophy* 41.1 (2008), 1-18.

SPINOZA, Baruch, *Collected Works*, vol. 1, ed. y trad. de E. M. Curley. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1985.

——— *Compendio de gramática de la lengua hebrea*. Trad. de G. González Diéguez. Madrid, Trotta, 2005.

——— *Correspondencia*, Introd., trad. y notas Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

——— *Correspondencia completa*. Traducción, introducción, notas e índices de Juan Domingo Sánchez Estop. Madrid, Hiperión, 1988.

——— *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción, introducción y notas de Vidal Peña. Notas y epílogo de Gabriel Albiac. Madrid, Tecnos, 2007.

——— *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000.

——— *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. de Pedro Lomba. Madrid, Trotta, 2020.

——— *Epistolario*, trad. O. Cohan. Buenos Aires, Proyectos Editoriales, 1988 (reed., 1ª ed. 1950).

——— Œuvres III, *Tractatus Theologicus-Politicus*. *Traité Théologico-Politique*, texto F. Akkerman, introd., trad. y notas J. Lagrée y P.-F. Moreau. París, PUF, 1999.

——— Œuvres IV, *Ethica. Éthique*, texto F. Akkerman y P. Steenbakkers, trad. P.-F. Moreau. París, PUF, 2020.

——— *Opera*, ed. de Carl Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, 1972, 4 vols.

——— *The Ethics and Other Works,* trad. de Edwin Curley, Princeton, Princeton University Press, 1994.

——— *Tratado Breve*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 1990.

———————— *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de la Filosofía de Descartes. Pensamientos Metafísicos*, trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

———————— *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, trad. de L. Fernández y J. P. Margot, Madrid, Tecnos, 1989.

———————— *Tratado Político*. Trad. A. Domínguez. Madrid, Alianza, 1986.

———————— *Tratado Teológico-Político*. Trad. A. Domínguez. Madrid, Alianza, 2003.

STEINBERG, Diane, "Knowledge in Spinoza's *Ethics*," in Olli Koistinen, ed., *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Nueva York, 2009, pp. 140-66.

———————— "Spinoza on Representation in Human Minds," *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 30, Number 1, January 2013, pp. 1-18.

STRAUSS, Leo y Cropsey, Joseph, comps., *Historia de la filosofía política*. Trad. de L. García Urriza, D. Luz Sánchez y J. J. Utrilla. México, FCE, 2017.

STRAUSS, Leo, *Spinoza's critique of religion*. 1ª Edición. 1ª Reimpresión. Trad. E. M. Sinclair. Chicago, The University of Chicago Press, 1997.

TATIÁN, Diego, *La cautela del salvaje*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.

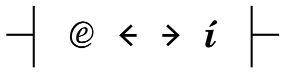
———————— *Spinoza. Filosofía terrena*. Buenos Aires, Colihue, 2014.

VICO, Gianbattista, *Ciencia nueva*. Trad. de J. M. Bermudo. Madrid, Folio, 1996.

VVAA, *Studia Spinozana*, vol. 15 (1999), "Spinoza and Dutch Cartesianism". Ed. por W. van Bunge. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006.

WESTFALL, Richard S, *The Construction of Modern Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

WILLIAMS, Bernard, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, trad. de L. Benítez, México, UNAM, 1995.



WILSON, Margaret D., *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

———————— "Spinoza's Theory of Knowledge", en Don Garret, ed., *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, Cambridge UP, 1996, pp. 89-141.

WITTGENSTEIN, L., *Observaciones diversas. Cultura y valor*, México, Siglo XXI, 1986.

WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

WOOLHOUSE, R. S., *Descartes, Spinoza, Leibniz. The concept of substance in seventheenth-century metaphysics*. New York, Routledge, 1993.

YOVEL, Yirmiyahu, *Spinoza, el marrano de la razón*, trad. de M. Cohen, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1995.

ZAC, Sylvain, *L'idée de vie dans la philosopie de Spinoza*. París, PUF, 1963.

ZOURABICHVILI, François, *Spinoza. Una física del pensamiento*. Trad. S. Puente. Buenos Aires, Cactus, 2014.

Índice analítico*

@

* La letra "n" indica que la referencia se encuentra en nota al pie de la página.

D

H

I

L

M

Q

R

S

T

U

V

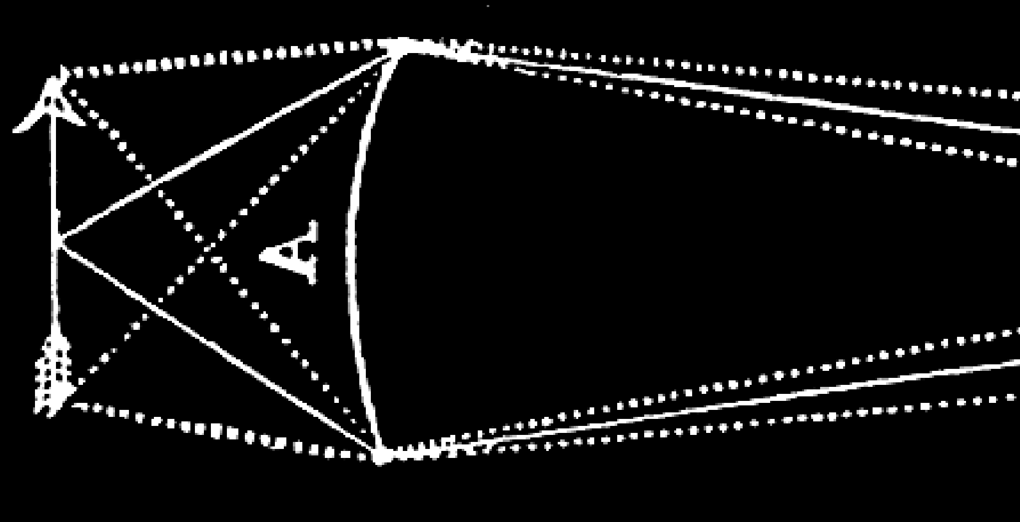
Índice general

@



La teoría del conocimiento de Spinoza fue realizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de producir en octubre de 2020 en la Editora Seiyu de México S.A. de C.V. Tiene un formato de publicación electrónica enriquecida exclusivo de la colección @Schola así como salida a impresión por demanda. Se utilizó en la composición, realizada por F1 Servicios Editoriales S. C., la familia tipográfica completa Century SchoolBook en diferentes puntajes y adaptaciones. La totalidad del contenido de la presente publicación es responsabilidad del autor, y en su caso, corresponsabilidad de los coautores y del coordinador o coordinadores de la misma. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Édgar Piedragil Galván.





Benedictus despinoza

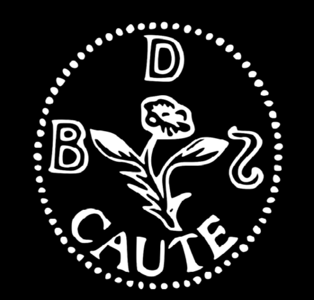

D
B
CAUTE

Imagen en guardas y cubierta:
Anónimo. Retrato del filósofo dispuesto en su «*Opera posthuma*» (1677), es también un dibujo del frontispicio en *The Open Court* (julio de 1906), página 154 en *The work of the Open Court Publishing Co. : an illustrated catalogue of its publications covering a period of twenty-one years (1887-1907) consisting of a complete book list with brief characterizatiion of authors and contents, including also a selection of noteworthy articles from the Monist and the Open court*. Open Court Publishing Company. Chicago, U.S.A. Depósito en bibliotecas varias de la Universidad de California, Estados Unidos.

Traducción del texto en latín
BARUCH DE SPINOZA.
"A quien le fue conocida la naturaleza, Dios, el orden de las cosas, Spinoza podía ser visto en este este estado [= con esta apariencia]. Representaron el rostro del varón, pero pintar su mente no pudieron las manos artistas de Zeuxis.
Ella [i.e. su mente] vive en [sus] escritos, ahí trata [asuntos] sublimes: Quienquiera que desee conocerlo a él, lea sus escritos."

*Benedictus Spinoza (1632-1677) Ilustración de una de sus epístolas (E. XL, 1667) dirigida a su amigo Jarig Jelles y que complementa con un esquema del ojo y la visión. Jarig Jelles, luego de la muerte de Spinoza en 1677, jugó un papel importante en la edición de la *Opera Posthuma* (1677), compilo de cinco obras del filósofo: *Ethica ordine geometrico demonstrata, Tractatus Politicus, Tractatus de Intellectus Emendatione, Epistolae y Compendium Grammatices Linguae Hebraeae*.

*Sello epistolar de Spinoza. "BDS" significa "Benedictus de Spinoza". "Caute" significa "con cautela".



*Firma de Benedictus Spinoza en una carta a Johannes Georgius Graevius del 14 de diciembre de 1673. Archivo Thott 1266 4º, en The Royal Library, ciudad de Copenhague, Dinamarca.

El filósofo neerlandés Baruj Spinoza (1632-1677) considera que el conocimiento adecuado de las cosas es por medio de sus primeras causas. Si bien el modelo del conocimiento adecuado es el genético, parece que esto solamente podría posibilitar el conocimiento adecuado de figuras geométricas. ¿La teoría del conocimiento de Spinoza puede explicar el conocimiento adecuado de individuos singulares como el sol o Moisés? Este libro expone los principales conceptos y problemas de la teoría del conocimiento de Spinoza: el método geométrico y la definición de Dios; de la naturaleza humana como una noción común producto de la razón; la imaginación a través de la percepción sensible, el lenguaje y el ingenio; la proyección de Dios; el método hermenéutico y su uso para la interpretación de la Escritura; así como el autoconocimiento, la ética y el amor intelectual a Dios.

eSchola





